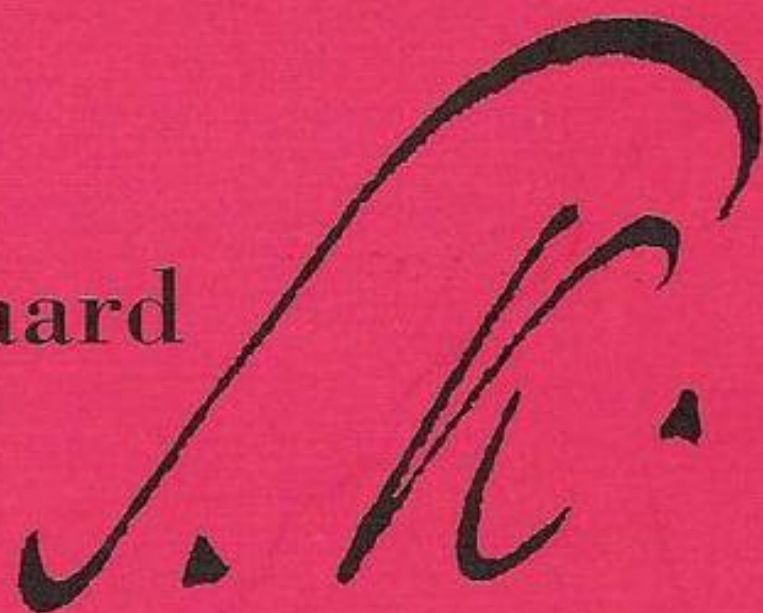


Escritos  
Søren Kierkegaard



Volumen 1  
Editorial Trotta

De los papeles  
de alguien que todavía vive

Sobre el concepto de ironía

Escritos de Søren Kierkegaard

Volumen 1

De los papeles de alguien que todavía vive  
Sobre el concepto de ironía

Edición a cargo de Rafael Larrañeta,  
Darío González y Begonya Saez Tajafuerce

Traducción del danés  
de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce

E D I T O R I A L T R O T T A



Editorial Trotta quiere dedicar esta edición de los *Escritos de Søren Kierkegaard*  
a la memoria de José María Valverde

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2000  
Sagasta, 33. 28004 Madrid  
Teléfono: 91 593 90 40  
Fax: 91 593 91 11  
E-mail: [trotta@infonet.es](mailto:trotta@infonet.es)  
<http://www.trotta.es>

Títulos originales: *Al en endnu levendes Papirer* y *Om Begrebet Ironi*,  
de acuerdo con la edición *Søren Kierkegaards Skrifter*,  
Bind I. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret,  
København, 1997

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda del Jock's Fund  
y del Dansk Literaturinformationscenter, y fue realizada en la  
sede del Søren Kierkegaard Forskningscenter de Copenhague,  
institución subvencionada por el Danmarks Grundforskningsfond,  
con la colaboración de Niels Jørgen Cappelørn.

© Darío González, Rafael Larrañeta  
y Begonya Saez Tajafuerce, 2000

© Begonya Saez Tajafuerce, 2000, para la traducción  
de *De los papeles de alguien que todavía vive*, y Darío González, 2000,  
para la traducción de *Sobre el concepto de ironía*

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-364-5 (obra completa)  
ISBN: 84-8164-365-3 (vol. 1)  
Depósito legal: VA-104/00

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estaña, parcela 152  
47012 Valladolid

**CONTENIDO**

Presentación: Darío González, Rafael Larrañeta, Begonya Saez <i>Tajafuerce</i> .....	9
---	---

**DE LOS PAPELES DE ALGUIEN QUE TODAVÍA VIVE**

Introducción: Begonya Saez Tajafuerce .....	13
Prólogo .....	19
Sobre Andersen como novelista .....	23
Notas .....	60

**SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA  
EN CONSTANTE REFERENCIA A SÓCRATES**

Introducción: Darío González .....	67
------------------------------------	----

**Primera Parte**

**LA POSICIÓN DE SÓCRATES CONCEBIDA COMO IRONÍA**

Introducción .....	81
I. La concepción se hace posible .....	85
Jenofonte .....	87
Platón .....	96
Consideraciones preliminares .....	97
Lo abstracto en los primeros diálogos platónicos se remata en ironía .....	107
El <i>Banquete</i> .....	107
<i>Protágoras</i> .....	117

## CONTENIDO

<i>Fedón</i> .....	124
<i>La Apología</i> .....	138
Lo mítico de los primeros diálogos platónicos como indicación de una especulación más rica .....	152
El libro primero de <i>La república</i> .....	162
Retrospección justificativa .....	170
Jenofonte y Platón .....	176
Aristófanes .....	178
Jenofonte, Platón, Aristófanes .....	198
II. La concepción se hace real .....	201
El demonio de Sócrates .....	201
La condena de Sócrates .....	209
1. Sócrates no acepta los dioses aceptados por el Estado e in- troduce nuevas divinidades .....	210
2. Sócrates seduce a la juventud .....	222
III. La concepción se hace necesaria .....	235
Apéndice: La concepción hegeliana de Sócrates .....	253
¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral? .....	258

## Segunda Parte SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA

Introducción .....	271
Orientaciones .....	274
La validez histórico-universal de la ironía. La ironía de Sócrates .....	285
La ironía después de Fichte .....	295
Friedrich Schlegel .....	307
Tieck .....	319
Solger .....	325
La ironía como momento dominado. La verdad de la ironía .....	337
<i>Notas</i> .....	343
<i>Cuadro de concordancias</i> .....	357
<i>Glosario</i> .....	360
<i>Índice de nombres</i> .....	363



continua en lo infinito» (p. 171), aboga en cambio H. C. Andersen en favor de la misma y de manera explícita en «Phantasier og Skizzer» [=Fantasías y bocetos-], publicado en la misma revista, vol. 6, 1831, cf. p. 127, donde escribe que «la libertad mediante la cual se diría que pensamiento y sentimiento se alzan para seguirse mutuamente en el entusiasmo lírico debe basarse en la espontánea asociación de ideas».

61. Cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesus*, 1835, donde los evangelios son descritos en clave mítica.

62. Andersen se refiere al movimiento literario «Das Junge Deutschland», surgido alrededor de 1830 e inspirado en la revolución francesa de julio (*Juli-Revolutionen*) y en la crítica de las Escrituras por parte de la izquierda hegeliana; entre sus figuras destaca H. Heine, también citado por Kierkegaard en PAV.

63. Véase 1 Re 3,16-27.

64. En danés *Rigsbankdaler*. Moneda introducida en Dinamarca en 1813 a raíz de la crisis inflacionista del mismo año, sustituyendo a la anterior moneda, el *Courantdaler*, que pasó a valer un sexto de *Rigsbankdaler*.

65. Véase Gén 37,5-11.

66. H. C. Andersen era conocido por sus múltiples y habituales desplazamientos al extranjero, iniciados ya en 1831 con un viaje a Alemania al que siguieron viajes a Francia, Suiza, Italia y Austria en 1833, así como a Suecia en 1837.

## SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA EN CONSTANTE REFERENCIA A SÓCRATES

Publicado para el grado de Magister

por

S. A. KIERKEGAARD,

Licenciado en teología

## INTRODUCCIÓN

Escrita con miras a la obtención del grado de *Magister*, la tesis *Sobre el concepto de ironía* (CI) constituye una pieza singular en el conjunto de la obra de Søren Kierkegaard. Al igual que el ensayo sobre Andersen y otros trabajos de juventud, la disertación sobre la ironía no integra la totalidad a la que Kierkegaard se referiría años después como su «obra de escritor», esto es, el período correspondiente a la publicación de sus escritos pseudónimos, por una parte, y de sus discursos de carácter religioso, por otra. Esta circunstancia suele ser mencionada como una de las razones por las cuales *Sobre el concepto de ironía* aparece sólo tardíamente en el horizonte de los estudios especializados. Ya en 1877, sin embargo, Georg Brandes señalaba la particular importancia de esta obra, reconociendo en ella «no sólo un trabajo relevante y prometedor, marcado por un desenvuelto espíritu investigador», sino también el desarrollo de «los primeros gérmenes» del pensamiento de Kierkegaard<sup>1</sup>. Por lo demás, puede decirse que las decisiones estilísticas tomadas por Kierkegaard en trabajos posteriores, referidas fundamentalmente a las relaciones entre la obra, el autor y el lector, evocan de alguna manera los problemas tematizados en la disertación y aquello que el autor mismo intenta caracterizar en ella: la ironía.

Considerado en relación con la evolución previa del autor, el texto de la disertación es el fruto de una incipiente carrera intelectual caracterizada por múltiples intereses. Kierkegaard había ingresado a la Universidad en 1831, diez años antes de la defensa de su tesis. Matriculado inicialmente en la facultad de teología, asiste a las clases de Frederik Christian Sibbern entre 1833 y 1834, primero

1. G. Brandes, *Samlæde Skrifter*, ed. Gyldendal, Copenhagen, 1899, vol. 2, p. 279.

sobre cuestiones de estética y poética, y luego sobre filosofía cristiana. Los diarios posteriores a este primer período de su formación son una muestra de sus inquietudes literarias. A partir de 1834, publica diversos artículos en *El correo volante de Copenhague*. Lee, entre otros, a Hamann, Jean-Paul, Erdmann, Baur. El tema de la ironía se ya hace presente, sin llegar a constituir el centro de su atención, en algunas de sus anotaciones de carácter estético: la ironía «concebida de manera humorística» en el *Fausto* de Goethe<sup>2</sup>, el indeciso «límite entre la seriedad y la ironía» en la poesía de Baggesen<sup>3</sup>, etc. La interrupción de sus estudios teológicos, en 1836, indica un momentáneo cambio en sus planes académicos. Desde entonces frecuenta especialmente las cátedras de filosofía, entre éstas la de Poul Martin Møller. El estrecho contacto con Møller habría sido uno de los factores decisivos en la elaboración del proyecto para la disertación. El propio Møller había escrito, hacia 1835, un fragmento titulado «Sobre el concepto de ironía»<sup>4</sup>; Kierkegaard no hace referencia a ese escrito, pero sus diarios del mes de julio de 1837 nos hablan de «un sumamente interesante diálogo» con Møller acerca de la ironía y el humor<sup>5</sup>. En una anotación efectuada en septiembre del mismo año, Kierkegaard declara haber hallado «un tema adecuado para una tesis», a saber, «el concepto de sátira entre los antiguos, la mutua relación entre los diferentes autores satíricos latinos»<sup>6</sup>.

De todos modos, las primeras notas concernientes al «desarrollo del concepto de ironía» parecen haber sido escritas entre marzo y mayo de 1837. La idea de una distinción entre el espíritu antiguo y la ironía romántica aparece entonces claramente indicada: «La lectura de una obra clásica, lo mismo que el trato con un ser humano plenamente maduro, transmite una calma y una confianza que no se encuentran en lo romántico, donde es como si viésemos a un hombre a quien le tiembla la mano al escribir, pues teme a cada instante que la pluma se le escape y haga algún trazo grotesco. (Tal es la ironía latente)». Y al margen, en la misma página: «Éste ha de ser el punto de partida para el desarrollo del concepto de ironía; [allí] las grandiosas y fantásticas ideas se bastan a sí mismas, y la reflexión no ha perturbado la buena fe de esta posición; pero cuando uno advierte que las cosas no son así en el mundo, y puesto que

2. Cf. *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhagen, 1968-1978 [1909-1948] (véase, en este mismo volumen, PAV, Introducción), I C 102, p. 275. Más tarde se señalaría la posibilidad de «trazar un paralelo entre Fausto y Sócrates» (Pap. II A 53).

3. Cf. Pap. I C 87, p. 241.

4. Luego publicado en la segunda edición de sus *Efterladte Skrifter*, ed. C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L. V. Petersen, Copenhagen, 1848, vol. 3, pp. 152-158.

5. Cf. DD, p. 10; Pap. II A 102 (6 de julio de 1837).

6. Pap. II A 166.

no es posible que uno renuncie a sus grandes ideales, cabe sentir que el mundo, en cierto modo, se burla de uno (ironía en sentido romántico, pues lo precedente no era romántico, sino satisfacción bajo la forma de la proeza); (esta ironía es la ironía del mundo respecto del individuo singular, y es diferente de lo que los griegos llamaron ironía, la cual consistía, precisamente, en la irónica suficiencia que hacía que el individuo particular flotara por encima del mundo, y que comenzó a desarrollarse al desaparecer la idea del Estado, es decir, con Sócrates; en cambio, en la posición romántica, donde todo es aspiración, la ironía no puede darse en el individuo, sino que queda fuera de él; creo que esta diferencia ha sido pasada por alto); finalmente, la tercera posición, en la que la ironía es sobrepasada»<sup>7</sup>.

La idea de una comparación entre Sócrates y Cristo<sup>8</sup>, tema que dará lugar a la primera de las tesis latinas de la disertación, es aludida también en los apuntes de este período. La curiosidad de Kierkegaard por la obra de Ferdinand Christian Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*<sup>9</sup>, cobra sentido a partir de sus propios esbozos teóricos relativos a la diferencia entre la ironía y el humor<sup>10</sup>: «La ironía puede seguramente producir también una cierta tranquilidad (que debe corresponder a la paz posterior, según el desarrollo humorístico), algo de todos modos muy diferente a la reconciliación cristiana [...]. La ironía es egoísta [...]. El humor es lírico [...]. La actividad de Sócrates consiste sólo en hacer despertar»<sup>11</sup>. «El humor es la ironía llevada hasta el punto de su más intensa vibración; no obstante, y pese a que lo cristiano es el verdadero *primus motor*, es posible hallar en la cristiana Europa gente que no ha ido más allá de la ironía, y que por eso no ha podido tampoco poner en práctica un humor absolutamente aislado y personalmente sostenido...»<sup>12</sup>. La patria del humor es aquí «la cristiandad misma», una doctrina que, «humorística de suyo, se opuso y se opone al mundo irónicamente desarrollado, y que hizo saltar con su enseñanza las chispas humorísticas de la ironía, transformándose ella misma [la cristiandad] en piedra de escándalo; pero

7. AA p. 69; Pap. II A 37-38. Agrego el término entre corchetes.

8. Cf. Pap. I A 190 (1836): «Ironía, la ignorancia con la que Sócrates comenzó; el mundo creado a partir de la nada, la Virgen de la que nació Cristo».

9. Tübingen, 1837, reimpreso en *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, tomo III. Cf. Pap. II A 186. El tratado de Baur le remite a otro importante escrito sobre el mismo tema, D. C. Ackermann, *Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie*, Hamburg, 1835. Kierkegaard conoce también otras obras de F. C. Baur: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie* (Pap. II A 240); *Die christliche Lehre von der Versöhnung* (Pap. II C 28, 32).

10. Pap. II A 186.

11. Pap. II A 102 (6 de julio de 1837); 103 (30 de octubre).

12. Pap. II A 136 (4 de agosto de 1837).



he aquí que la ironía no quiso que el humor le permitiese renacer y, así, reconciliarse, sino que se desarrolló como humor diabólico...<sup>13</sup>. Aun cuando el tema del «humor» no goza de la misma importancia y magnitud que el de la ironía en el marco de la disertación, un rápido examen de estos fragmentos permite observar la complejidad del contexto problemático en el que ésta se inserta. Junto a los motivos de la «ironía de la vida» y de la «ironía del mundo» (ya presentes en los diarios antes de 1837), la tematización de la figura de Sócrates fue, sin duda, la clave que permitió dar al problema de la ironía una formulación más precisa. La idea de un «desarrollo» del concepto de ironía cobraba también, de esta manera, una significación diversa. Prestar atención a la existencia singular de Sócrates, enfatizar el carácter irreductible de su «posición» respecto de la apacible armonía del espíritu clásico, suponía ya una revisión de la simple distinción entre el paradigma griego y el paradigma romántico.

En sentido estricto, no puede decirse que las esporádicas notas de Kierkegaard sobre la ironía, el humor y la sátira a lo largo de esta etapa tengan el carácter de trabajos preparatorios relativos a la redacción de la tesis. Al parecer, el goce de la escritura seguía siendo para él más importante que la finalización misma de su carrera. Sólo tras la muerte de Møller, en marzo de 1838, le vemos dispuesto a «hacer un nuevo intento» por evitar el retraso de sus planes académicos<sup>14</sup>. La muerte de su padre ese mismo año lo lleva a considerar el asunto con mayor seriedad aún. Decide entonces retomar sus estudios teológicos. Si bien no disponemos de un manuscrito de la tesis que nos permita establecer con exactitud cuándo fue escrita, es de suponer que Kierkegaard pudo trabajar en ella entre el verano de 1838 y el comienzo de su preparación para los exámenes, en julio de 1839. Después del examen final, a fines del verano de 1840, viaja a Jutlandia durante algunas semanas. Su compromiso con Regina Olsen se produce en septiembre de ese año. Ingresa en el seminario pastoral en noviembre. La versión definitiva de la tesis debe haber sido redactada en forma paralela a su participación en el seminario. La referencia final a una recensión de los *Poemas nuevos* de Johan Ludvig Heiberg nos permite inferir que el trabajo no fue concluido antes del mes de enero de 1841.

Junto a la presentación de la tesis, en junio de 1841, el autor cumplía con la formalidad de solicitar, mediante una carta dirigida al rey, que el texto fuese aceptado para su defensa pese a estar es-

crito en danés y no en latín. Si bien Kierkegaard invoca algunos precedentes al efectuar esta petición (los casos de Martin Hammerich y Adolph Peter Adler), no olvida señalar también que la naturaleza misma del tema haría «difícil y hasta imposible» un tratamiento en lengua erudita<sup>15</sup>. Esa dificultad había motivado ya su preocupación en la época en la que trataba de determinar cuál sería el tema de su tesis: «Escribir sobre materiales románticos en el tono adecuado y en latín, es tan absurdo como querer trazar un círculo valiéndose de cuadrados»<sup>16</sup>. Desde luego, el problema no residía tanto en las características del tema como en la decisión de abordarlo a partir de una cierta concepción de la escritura. Más allá de las referencias concretas a la ironía romántica (contenidas sólo en la segunda parte de la disertación), el texto en su conjunto se ofrecía como una totalidad temática sostenida por un trabajo literario en el que el autor había puesto su mayor empeño. Los comentarios que tuvieron lugar en el marco de la evaluación académica de la disertación reflejan de alguna manera esa circunstancia. Aceptado finalmente con la inclusión de las tesis en latín, el escrito fue leído por seis profesores de la Universidad de Copenhague: F. C. Sibbern (decano de la facultad de filosofía), J. N. Madvig (catedrático de latín), F. C. Petersen, P. O. Brønsted (catedráticos de griego), H. C. Ørsted (rector), H. L. Martensen (catedrático de teología). Si bien la lectura de la disertación no dejó lugar a dudas respecto de las aptitudes intelectuales del candidato, el estilo de la misma fue, en general, criticado. A los ojos de Madvig, «la exposición adolece de una autocomplaciente inclinación a lo picante y a lo chistoso que no pocas veces desemboca en un mal gusto liso y llano»<sup>17</sup>. En opinión de Brønsted, el autor «no resistió, por momentos, la tentación de saltarse la valla que separa la correcta ironía y la sátira decente respecto del vulgar exceso. Esos momentos —agrega— son muchos y prolongados». En cuanto al contenido y a la redacción de las tesis latinas, Brønsted aconsejaba eliminar las tesis I y XV, la primera de ellas «porque toca una materia delicada»; cuestionaba, además, la coherencia misma de la terminología latina (en especial la utilizada en la tesis IX) respecto de un escrito «que con razón no pudo ser redactado en latín»<sup>18</sup>. Al margen de las consideraciones estilísticas, Madvig observaba cierta falta de coordinación en la relación entre la primera y la segunda parte del tratado, mientras que Sibbern, tal

13. Pap. II A 142 (26 de agosto de 1837).

14. Cf. Pap. II A 209.

15. R. A. Danske Kancelli, «Den kongelige Direktion for Universitetet og de lærde Skoler. Konceptforestillinger 1841», n.º 2194 (cit. en SKS, K1, pp. 130 s.).

16. Pap. II A 111 (8 de julio de 1837).

17. R. A. Danske Kancelli, cit. en SKS K1, p. 134.

18. SKS K1, p. 141.

vez por razones análogas, proponía la adopción de un título alternativo: «Sócrates como ironista, en contribución a un desarrollo del concepto de ironía en general, referido particularmente a la actualidad»<sup>19</sup>. Ninguna de estas sugerencias fue atendida por el candidato. La defensa tuvo lugar el día 29 de septiembre de 1841. Junto a los oponentes ordinarios (Brønsted y Sibbern) se presentaron otros siete *ex auditorio*, entre ellos el hegeliano Johan Ludvig Heiberg, Peter Christian Kierkegaard, hermano de Søren, y Andreas Frederik Beck, quien publicaría meses después una reseña sobre el libro de Kierkegaard<sup>20</sup>.

Si bien las irregularidades del estilo son muy visibles en algunos de los «momentos» aludidos por Brønsted, el lector no dejará de reconocer en esta obra los rasgos característicos de un trabajo académico. Principalmente en la primera parte del tratado («La posición de Sócrates considerada como ironía»), la necesidad de «concebir a Sócrates» a través de concepciones ya dadas (la de Jenofonte, la de Platón, la de Aristófanes) obliga a Kierkegaard a adoptar criterios hermenéuticos bien definidos. De ahí el sostenido esfuerzo por señalar la inserción de sus propios interrogantes en la tradición erudita, tanto en el orden filológico (Ast, Schleiermacher, Stallbaum, Röscher, etc.) como en el orden filosófico (Hegel). A la luz de esa tradición, sin embargo, aquello que el autor indica como objeto de su indagación (la posición de Sócrates, la ironía) no se revela sino como una especie de *resto*, una «magnitud negativa» que no cesa de sustraerse a la mirada del historiador. El problema concerniente a la «justificación histórica» de la ironía socrática es abordado también a partir de ese presupuesto, y es fácil advertir que la «delicada» cuestión relativa a las similitudes y disimilitudes entre Sócrates y Cristo, aun cuando dicha cuestión no sea objeto de un desarrollo específico, se hace presente de alguna manera en la totalidad de este desarrollo. En virtud de la misma libertad de estilo que le permite apartarse del modelo expositivo académico, el autor no cesa de dar profundidad a sus planteamientos conceptuales valiéndose de imágenes y expresiones bíblicas que señalan, a su vez, la inequívoca dimensión teológica de los mismos. En este punto, cualquiera que sea el grado de su adhesión a las tendencias hermenéuticas y filosóficas de la época, es evidente que Kierkegaard elabora los instrumentos básicos de su crítica a la cultura a partir de elementos no estrictamente filosóficos, y que en función de esos mismos elementos es capaz de recrear un lenguaje filosófico. Natural-

19. SKS K1, p. 134.

20. *Fædrelandet*, 890, 897; Copenhague, 29 de mayo y 5 de junio de 1842.

mente, esa compleja operación no hace otra cosa que poner en escena la irreductible tensión entre la ironía y un pensamiento especulativo consciente de su propia significación histórica. Incluso cuando Kierkegaard, en las últimas secciones de la disertación, sigue a Hegel en su exposición sobre la ironía romántica (particularmente en la crítica a Solger), el problema más general relativo a la «justificación» de la ironía en la modernidad sigue estando en pie: acaso Solger sea también «la víctima reclamada por el sistema positivo de Hegel».

*Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* fue publicado dos semanas antes de la defensa oficial, en septiembre de 1841. La edición puesta a la venta en librerías (no así la utilizada en su evaluación académica) incluía en la portada, a manera de epígrafe, un pasaje de *La república* de Platón:

ὥλλα δὲ ὅδ' ἔχει· ὅν τε τις εἰς κολυμβήθραν μικρὰν ἐπίσῃ ὅν τε εἰς τὸ μέγιστον πύλας μέσον, ὅμος γε νεῖ οὐδὲν ἥτιον. Πάνυ μὲν οὖν. 'Ουκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον ζῶντες ἐκ τοῦ λόγου, ἥτοι δελφινὰ τιν' ἐπιζῶντας ἡμᾶς ἀπολαβεῖν ὅν ἢ τινα ἄλλην ἀπορον σωτηρίαν

«...pero hay que tener en cuenta esto: tanto si alguien se cae en una pequeña piscina como si se cae en el mar más grande, debe ponerse a nadar.

— Por supuesto.

— Así también nosotros debemos nadar e intentar ponernos a salvo de la discusión, sea con la esperanza de que algún delfín nos permita montarnos sobre su lomo, o bien con alguna otra forma desesperada de salvación»<sup>21</sup>.

Copenhague, marzo de 1999

DARÍO GONZÁLEZ

21. Platón, *La república* 453d, trad. C. Eggers Lan; *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1985-1999, vol. IV.

## THESES

- I. Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine præcipue est posita.
- II. Xenophonticus Socrates in utilitate inculcanda subsistit, nunquam empiriam egreditur nunquam ad ideam pervenit.
- III. Si quis comparisonem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimium de Socrate detraxisse, alterum nimium eum exexisse, neutrum verum invenisse.
- IV. Forma interrogationis, quam adhibuit Plato, refert negativum illud, quod est apud Hegelium.
- V. Apologia Socratis, quam exhibuit Plato, aut spuria est, aut tota ironice explicanda.
- VI. Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiæ deditus, ut ipse illi succumberet.
- VII. Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit.
- VIII. Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.
- IX. Socrates omnes æquales ex substantialitate tanquam ex naufragio nudos expulit, realitatem subvertit, idealitatem eminens prospexit, attigit non occupavit.
- X. Socrates primus ironiam introduxit.
- XI. Recentior ironia in primis ad ethicam revocanda est.
- XII. Hegelius in ironia describenda modo ad recentiore non ita ad veterem attendit.
- XIII. Ironia non tam ipsa est sensus experta, tenerioribus animi motibus destituta, quam aegritudo habenda ex eo, quod alter quoque potius eo, quod ipsa concupierit.
- XIV. Solgerus non animi pietate commotus, sed mentis invidia seductus, quum negativum cogitare et cogitando subigere nequiret, acosmismum effecit.
- XV. Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quæ humana vocetur, incipit.

## TESIS

- I. La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en la desemejanza.
- II. El Sócrates de Jenofonte se limita a inculcar lo provechoso; no va jamás más allá de la experiencia ni llega jamás a la idea.
- III. Cuando uno compara a Jenofonte con Platón, se encuentra con que aquél quitó demasiado y éste agregó demasiado a Sócrates; ninguno de los dos encontró la verdad.
- IV. La forma interrogativa a la que recurre Platón corresponde a lo negativo tal como se da en Hegel.
- V. La *Apología* de Sócrates presentada por Platón, o bien es espuria, o bien se explica de manera totalmente irónica.
- VI. Sócrates no sólo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella.
- VII. Aristófanes llegó a estar cerca de la verdad en su descripción de Sócrates.
- VIII. En tanto que negatividad absoluta e infinita, la ironía es la más ligera y la más débil denotación de la subjetividad.
- IX. Sócrates arrojó a todos sus semejantes fuera de lo sustancial, como desnudos tras un naufragio, subvirtió la realidad, contempló la idealidad a distancia, la rozó pero no la poseyó.
- X. Sócrates fue el primero en introducir la ironía.
- XI. En la actualidad, la ironía corresponde principalmente a la ética.
- XII. Hegel, al describir la ironía, prestó más atención a la moderna que a la antigua.
- XIII. La ironía no es tanto una falta de sensibilidad, desprovista de las más tiernas emociones del alma, sino aspereza frente al hecho de que otro posea aquello que ella misma desea.
- XIV. Solger no propuso el acosmismo movido por la piedad del espíritu, sino arrastrado por el resentimiento de no poder pensar lo negativo ni vencerlo por medio del pensamiento.
- XV. Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía.



Primera Parte

LA POSICIÓN DE SÓCRATES  
CONCEBIDA COMO IRONÍA

Si hay algo digno de encomio en la tendencia filosófica actual, es seguramente la fuerza genial con la que ésta, en su grandioso advenimiento, sorprende al fenómeno y lo retiene. Claro que si lo propio del fenómeno, que en cuanto tal es siempre *foemini generis*, es rendirse ante el más fuerte en razón de su naturaleza femenina, con toda justicia cabe también exigir por parte del caballero filósofo un respetuoso decoro y un profundo fervor, y no los ruidosos espoleazos y las voces de mando que con tanta frecuencia se oyen en su reemplazo. El observador debe ser un erotista; ningún gesto, ningún detalle debe serle indiferente; junto a ello debe ejercer también su propia supremacía, pero utilizándola sólo con el fin de contribuir a la plena manifestación del fenómeno. Aun cuando el observador aporte el concepto, lo que importa es que el fenómeno permanezca intacto, y que el concepto se muestre como surgiendo del fenómeno.

Antes de pasar al desarrollo del concepto de *ironía*, es necesario que me asegure una concepción adecuada y fehaciente de la existencia histórico-real y fenoménica de Sócrates, teniendo presente la cuestión de la posible relación entre ésta y la concepción *transfigurada* que le tocó en suerte por intermedio de algún contemporáneo exaltado o envidioso; ésta es una necesidad ineludible, pues el concepto de ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates. Sucede que los conceptos tienen su historia, lo mismo que los individuos, y al igual que éstos, incapaces de resistir los embates del tiempo, conservan pese a todo una suerte de nostalgia hacia su tierra natal. Así como la filosofía no puede hoy, por una parte, ser indiferente a la historia reciente de este concepto, tampoco puede atenerse a su historia inicial tal cual es, por más rica e interesante que sea. La filosofía exige todavía algo más, exige lo eterno, lo ver-

dadero, aquello frente a lo cual incluso la más sólida de las existencias no es más que un golpe de suerte. En suma, la filosofía se dirige a la historia como el confesor al penitente, y debe, lo mismo que el confesor, disponer de un oído receptivo y sensible a los secretos del penitente, mostrándose también capaz de hacer que toda la serie de las confesiones, una vez escuchada, se le presente al penitente como algo diferente. Pues así como el individuo que se confiesa, por más que sea capaz de recitar de manera analítica los acontecimientos de su vida e incluso de relatarlos amenamente, no puede sin embargo penetrarlos con su propia mirada, asimismo la historia, aun pudiendo notificar patéticamente y a viva voz el rico contenido de la vida de las gentes, debe dejar que la más anciana\* (la filosofía) lo explique; la historia puede llevarse entonces una grata sorpresa: poco dispuesta como estaba, en un primer momento, a admitir la *réplica* dada por la filosofía, va familiarizándose con la concepción filosófica hasta el punto de considerar que ésta es la propia verdad y que lo demás es apariencia.

73 He ahí los dos momentos a los que es preciso dar cabida y que constituyen la *transacción* propiamente dicha entre la historia y la filosofía: que por un lado se dé cabida al fenómeno\*\*, sin que la filosofía lo abrume o lo desaliente a causa de su superioridad, y que la filosofía, por el otro lado, no se deje deslumbrar por los encantos de lo particular ni distraer por su abundancia. Así también, por lo que respecta al concepto de ironía, importa que la filosofía no detenga la mirada en un aspecto particular de su existencia fenoménica, y menos que nada en su apariencia, sino que vea la verdad del concepto en y con lo fenoménico.

Si bien se sabe que la tradición ha asociado la palabra «ironía» a la existencia de Sócrates, de ello no se sigue en modo alguno que se sepa qué es la ironía. Si a través de un conocimiento íntimo de la vida y de la trayectoria de Sócrates, por lo demás, alguien accediera a una representación de sus atributos, no por ello tendría un con-

\* Quizás alguien tome a mal que yo llame a la filosofía «la más anciana»; mi suposición, sin embargo, es que lo eterno es más antiguo que lo temporal, y que aun si la filosofía, en muchos aspectos, llega tarde con respecto a la historia, en ese mismo instante da un paso tan imponente que sobrepasa lo temporal, se toma a sí misma como un *prins* eterno y, reflexionando sin cesar más y más profundamente sobre sí misma, recuerda más y más atrás en el tiempo y hacia la eternidad, y no es que lo recuerde como adormeciéndose en ello, sino como despertándose más y más: no como pasado, sino recordando lo pasado como presente.

\*\* La filosofía se relaciona con la historia en este sentido: en su verdad, como la vida eterna se relaciona con la vida temporal según la perspectiva cristiana; en su no-verdad, como la vida eterna se relaciona con la vida temporal según la perspectiva griega y, en general, antigua. Según esta última concepción, la vida eterna comenzaba justamente cuando se bebía del Leteo para así olvidar el pasado; según la primera, incluso cada palabra pronunciada en vano se hace acompañar de una conciencia que penetra hasta las coyunturas y la médula<sup>1</sup>.

cepto pleno de lo que es la ironía. De ningún modo decimos esto por sembrar la desconfianza respecto de la existencia histórica, como si el devenir mismo fuese idéntico a un desistir de la idea cuando, más bien, no es sino el despliegue de ésta. Tal cosa, como decíamos, se halla lejos de nuestra intención; pero, por otro lado, tampoco se puede suponer que un momento particular de la existencia sea, en cuanto tal, algo absolutamente adecuado a la idea. Con toda razón se observa que la naturaleza no es capaz de retener el concepto<sup>2</sup>, por un lado, porque cada fenómeno particular no constituye más que un momento y, por otro, porque la suma completa de la existencia natural sigue siendo un medio imperfecto que no engendra satisfacción sino más bien añoranza; pues bien, algo parecido podría con razón decirse acerca de la historia, ya que cada hecho particular, aunque se despliegue, es sólo un momento, y ya que la suma completa de la existencia histórica no provee todavía el medio absolutamente adecuado a la idea, pues es el carácter temporal y parcial de la idea (como en la naturaleza su carácter espacial) el que añora el movimiento de repulsa de la conciencia, que mira hacia atrás, cara a cara y contra cara<sup>3</sup>.

Lo dicho debe bastar en lo que concierne a la dificultad inherente a toda concepción filosófica de la historia, y en lo que concierne a las precauciones que es preciso tomar frente a ella. Las circunstancias específicas pueden de todos modos ofrecer nuevas dificultades, 74 como es especialmente el caso de la presente investigación. Pues aquello a lo que Sócrates asignó tan alto precio, la quietud y la meditación<sup>4</sup>, i.e., el silencio, es su vida entera en relación con la historia del mundo. Sócrates no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo, y aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aun así seguiría siéndome difícil concebirlo. Es que Sócrates fue uno de esos hombres en relación con los cuales no puede uno contentarse con lo externo en cuanto tal. Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no fue el de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente de la idea; lo dicho por Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto, y ése es el punto de refracción a partir del cual hay que concebirlo. Tratándose de Sócrates, por tanto, hablamos de «concepción»<sup>5</sup> en un sentido totalmente diferente del que se aplica a la mayoría de los hombres. Esto supone ya que, por necesidad, sólo es posible concebir a Sócrates mediante un cálculo combinado. Pero dado que hay siglos entre él y nosotros, y que ni siquiera sus contemporáneos pudieron captarlo en su inmediatez, es fácil darse cuenta de que la reconstrucción de su existencia constituye para nosotros una doble



dificultad, pues debemos hacer el esfuerzo de concebir, mediante un nuevo cálculo combinado, una concepción que es ya compleja de antemano. Si decimos que la ironía constituía lo sustancial en su existencia (esto es, por cierto, una contradicción, pero es que así debe ser), postulamos con ello que la ironía es un concepto negativo. Evidentemente, fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible.

## Capítulo I

75

## LA CONCEPCIÓN SE HACE POSIBLE

Pasamos ahora a reseñar las concepciones de Sócrates provistas por los más cercanos de sus contemporáneos. En este sentido, son tres los que debemos tener en cuenta: *Jenofonte*, *Platón* y *Aristófanes*. No puedo compartir del todo la opinión de Baur cuando dice que, junto a Platón, debería prestarse atención más que nada a Jenofonte<sup>\*</sup>. Jenofonte, en efecto, se dio por satisfecho con la inmediatez de Sócrates, y por eso lo malinterpretó en diversos aspectos<sup>\*\*</sup>. Platón y Aristófanes, en cambio, se abrieron paso a través de la áspera exterioridad hacia una concepción de la infinitud, la cual es inconmensurable con respecto a los numerosos acontecimientos de su vida. Por eso puede decirse que Sócrates, así como pasó toda su vida entre la caricatura y el ideal, vaga también entre la una y el otro después de su muerte. En lo que concierne a la relación entre Jenofonte y Platón, dice correctamente Baur en la página 123: *Zwischen diesen Beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältniß verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien*

76

\* F. C. Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen, 1837<sup>a</sup>.

\*\* Tomaré el ejemplo de *Memorabilia* III, 14, 2, acerca de aquel que comía solamente carne. El caso debe ser aquí uno de estos dos: o bien se trata de una de esas ironías infinitamente profundas en las que se aplica con total seriedad a la cosa más insignificante, y precisamente de esa manera se burla de todo con la mayor profundidad; o bien es pura charlatanería, un momento de debilidad en el que una némesis<sup>7</sup> irónica hace que Sócrates caiga bajo la determinación de la infinita trivialidad (se volverá sobre esto). Pero ninguno de éstos es el caso en Jenofonte; para él todo consiste no ya en que el joven sucumba a la melancolía renunciando por completo a la ingestión de carne, τὸ μὲν ὄψον οὐκ ἐπαύσατο τοῦτ' αὖν (§ 4), sino que progrese moralmente hasta el punto de comer también pan para acompañarla (ἄρτον δὲ προσέλαβεν) [=no dejó de comer carne, pero se acompañó de pan-]<sup>8</sup>.

zunächst mehr nur die äussere, mit der jüdischen Messias-Idee zusammenhängende, Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideellere Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden [«Enseguida nos encontramos con que hay entre ambos una diferencia que cabría comparar, en diversos aspectos, con la conocida relación que se establece entre los evangelios sinópticos<sup>9</sup> y el evangelio de Juan. Así como los evangelios sinópticos presentan la venida de Cristo privilegiando más que nada el aspecto externo en coherencia con la idea judaica del Mesías, mientras que el evangelio ioánico presta atención a su carácter sobrenatural e inmediatamente divino, así también el Sócrates platónico posee una significación ideal muy superior a la del jenofónico, que nos hace permanecer exclusivamente en el terreno de las circunstancias de la vida práctica inmediata»]. Esta observación de Baur es no sólo convincente sino además acertada, teniendo en cuenta que la diferencia entre la concepción jenofónica de Sócrates y los evangelios sinópticos consiste en que éstos reflejaron sólo la fiel imagen inmediata de la existencia inmediata de Cristo (la cual, desde luego, no significaba otra cosa que lo que era\*), y que en Mateo, dado que parece tener intenciones apologéticas, se plantea la cuestión de justificar la adecuación de la vida de Cristo a la idea del Mesías; Jenofonte, en cambio, tiene que vérselas con un hombre cuya existencia inmediata significa algo diferente de lo que parece en un primer momento y, aun cuando sale a defenderlo, lo hace sólo bajo la forma de una intervención ante sus estimados y razonables contemporáneos. La observación

77

\* Cristo mismo dice: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ [-yo soy el camino, la verdad y la vida-]<sup>10</sup>; por lo que respecta a la concepción de los apóstoles, ésta era tangible, no un producto artificial del ingenio. Ὁ ἀκηκόεμεν, ὁ ἐπαύκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἑκαστάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν [-lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocamos nuestras manos-] 1 Jn 1,1. Por eso dice también Cristo que reyes y príncipes anhelaban verlo<sup>11</sup>. Sócrates era, por el contrario, como ya hemos observado, invisible a sus contemporáneos. Sócrates era invisible, visible solamente a través de la escucha (loquere ut videam te [-habla, para que pueda verte-]<sup>12</sup>). La existencia de Sócrates era, en general, aparente, no transparente. Esto con respecto a la existencia de Cristo. Por lo que respecta a su enseñanza, uno podía siempre tomarla al pie de la letra, sus palabras eran vida y espíritu<sup>13</sup>; Sócrates no hizo otra cosa que prestarse al malentendido a través de ellas, y sólo por negación fue vivificante. — Desearía más que nada, si este deseo no cayera ya fuera de los límites del presente tratado, que se me permitiera, en el espacio de esta investigación, abordar la relación entre Sócrates y Cristo, sobre la que Baur ha dicho en el referido libro tantas cosas dignas de consideración, si bien en este punto me queda una modesta y algo asomática duda respecto de si la similitud no consiste en la disimilitud, y si la analogía no se debe al hecho de que hay un contraste.

acerca de la relación entre Platón y Juan, por lo demás, es correcta sólo si se tiene en cuenta que Juan contempló de modo cierto e inmediato todo lo que Cristo representa en su total objetividad precisamente al imponerse silencio, pues sus ojos estaban abiertos a la inmediata divinidad de Cristo; Platón, por su parte, crea su Sócrates mediante una producción poética, pues Sócrates no fue sino *negativo* en su existencia inmediata.

Primero, una presentación de cada uno.

## JENOFONTE

Debemos recordar ante todo que Jenofonte tenía una *intención* (lo que es ya un defecto o un fastidioso exceso<sup>14</sup>), a saber, mostrar qué flagrante injusticia fue que los atenienses condenaran a Sócrates a muerte. Y esto lo logra Jenofonte en tan curioso grado, que uno creería que su intención fue más bien mostrar que los atenienses condenaron a Sócrates por necedad o por equivocación. Dado que Jenofonte defiende a Sócrates de manera que éste resulta no sólo inocente, sino por completo inofensivo, uno no puede menos que preguntarse, con el más hondo extrañamiento, qué demonio pudo haber hechizado a los atenienses hasta el punto de haber podido éstos ver en él algo más que un tipejo cualquiera, alguien locuaz y bonachón que no hace ni bien ni mal y que, sin molestar a nadie, busca de corazón lo mejor para todos los que acepten oír su charla de comadre. ¿No responde acaso a una *harmonia praestabilita* en la locura, a una unidad superior en la demencia el hecho de que Platón y los atenienses se unieran para dar muerte e inmortalidad a tan sumiso filisteo? Debió de ser ésta una ironía sin par para con el mundo. Poco más o menos como en ciertas disputas, cuando el punto de controversia comienza a despertar interés llegado cierto punto, y un tercero servicial y benévolo se encarga de reconciliar los poderes en pugna reduciendo toda la cuestión a una trivialidad, así también deben haberse sentido Platón y los atenienses ante la irenaica<sup>15</sup> intervención de Jenofonte. Despojando realmente a Sócrates de toda peligrosidad, Jenofonte acabó reduciéndolo *in absurdum*, tal vez para compensar el hecho de que Sócrates hacía a menudo esto mismo con los demás.

78

Lo que hace tanto más difícil llegar a una clara representación de la personalidad de Sócrates a través de la exposición de Jenofon-

\* Tal fue la desconfianza de Jenofonte, tanto hacia Sócrates como hacia la verdad en general, que no se atrevió a permitir que Sócrates caminara por sus propios medios; por eso sigue insistiendo siempre en la iniquidad e injusticia de los atenienses, y en lo diferente que era su propio parecer.

te es la *falta total de situación*. La base sobre la que se mueve cada diálogo particular es tan fútil e invisible como una línea recta, tan monótona como el fondo monocromo habitual en las pinturas de los niños y de los nuremburgueses<sup>15</sup>. La situación era, sin embargo, de gran importancia para una personalidad como la de Sócrates, que debe haberse destacado en su misteriosa presencia y en su mística suspensión sobre la abigarrada variedad de la fastuosa vida ateniense, que debe haber resultado explicable por una duplicidad de existencia, poco más o menos como la existencia de un pez volador lo es por referencia a los peces y a los pájaros. Este realce de la situación era importante, precisamente, a fin de mostrar que lo central en el caso de Sócrates no era un punto fijo sino un *ubique et nusquam* [en todas partes y en ninguna]; a fin de realzar la sensibilidad socrática, que ya en el más leve y delicado roce advertía la presencia de la idea y sentía la correspondiente electricidad presente en todas las cosas; a fin de visualizar el auténtico método socrático, que jamás consideró que un fenómeno fuese tan humilde como para no tomarse el trabajo de ascender, a partir de él, hacia la esfera misma del pensar. Esa posibilidad socrática de comenzar por cualquier parte, realizada en vida pese a permanecer casi siempre inadvertida para la masa, para aquellos en quienes sigue siendo un enigma cómo acceden ellos mismos a algún objeto, pues sus análisis acaban y comienzan casi siempre en aguas de cerrajas<sup>16</sup>; esa segura penetración visual<sup>17</sup> de Sócrates, capaz de contemplar instantáneamente la idea aun en el más opaco de los objetos<sup>18</sup>, no con vacilación sino con inmediata seguridad, y que, contando asimismo con

79

\* En Sócrates no se producía nunca tal estancamiento; en cuanto a su perspectiva sobre el conocimiento, podría decirse lo mismo que se lee en el Evangelio acerca de las aguas del Bethesda, que sólo curaban cuando se las agitaba<sup>16</sup>.

\*\* Dado que aquí concibo la perspectiva socrática acerca de la relación entre idea y fenómeno como una relación positiva, y así puede que el lector atento crea que incurro en una autocontradicción con respecto a mi concepción ulterior de esta relación tal como Sócrates la trata, me permitiré efectuar solamente un par de consideraciones. En primer lugar, esto se funda en la polémica de Sócrates con los sofistas, cuya especulación terminó cobrando tal altura al no poder acomodarse a la realidad, cuya elocuencia terminó extendiéndose tanto, que de tantas ideas no tuvieron finalmente nada que decir. En contraste con éstos, Sócrates se ocupó siempre de los aspectos inferiores de la vida, del comer y del beber, de los zapateros y de los labradores, de los pastores y de los asnos de carga<sup>18</sup>, y al obligarles a descender a ese nivel les impuso la necesidad de reconocer sus propias extravagancias. En segundo lugar, sin embargo, la existencia misma siguió siendo para él una mera imagen, no un momento de la idea, con lo cual su idea resulta ser abstracta, y el hecho de que no poseyera ninguna determinación cualitativa en lo que respecta a la relación entre el fenómeno y la idea lo confirma aún más; le daba lo mismo la una que el otro, pues todo era imagen y nada más que imagen; también sería meramente abstracta, de acuerdo con esta caracterización, la idea de aquél que, teniendo en cuenta que la presencia de Dios es tan reconocible en una brizna de paja como en la historia universal, infiriera que Dios no está propiamente presente en ninguna parte; en definitiva, la idea que Sócrates poseía era todavía la idea dialéctica, la idea lógica; volveremos sobre esto.

una mirada experimentada para los aparentes acortamientos visuales, no atraía al objeto por subrepción sino que se atenía sólo al aspecto final, mientras que para los oyentes y los espectadores éste iba surgiendo poco a poco; esa modestia de Sócrates, tan agudamente contrastante con el inconsistente bullicio y la insaciable avidez de los sofistas: todo eso es lo que habríamos querido que Jenofonte nos dejase advertir. Cuánta vitalidad habría ganado la exposición si en medio del arduo trabajo de los artesanos, si en medio del rebuzno de los asnos se hubiese contemplado la trama divina sobre la que Sócrates urdió la existencia; cuán interesante habría sido el conflicto entre Sócrates y las formas más corrientes de expresión de la vida terrenal, que al parecer decían exactamente lo mismo, si en medio del tumultuoso ruido de la plaza se hubiese oído ese divino acorde de base que resuena a través de la existencia, pues cada cosa singular era para Sócrates una indicación figurativa y nada desafortunada de la idea. De allí que la importancia de la situación, aunque sea ésta puramente poética, no deje de hacerse notar tampoco en Platón, mostrando precisamente así su validez propia y el defecto de Jenofonte.

80

Pero así como Jenofonte, por un lado, carece de vista para la situación, así también, por el otro, *carece de oído* para la *réplica*. No es que las preguntas hechas por Sócrates y las respuestas que éste da sean incorrectas, sino que son, por el contrario, demasiado correctas, demasiado perspicaces, demasiado tediosas<sup>19</sup>. En Sócrates, la réplica no estaba en inmediata unidad con lo dicho, no era un fluir sino un constante refluir, y lo que se echa de menos en Jenofonte es el oído para el eco de la réplica que, en la personalidad, resuena infinitamente hacia atrás (pues de lo contrario la réplica sería la propagación del pensamiento por medio del sonido, hacia adelante). Cuanto más desestabilizaba Sócrates la existencia, tanto más profunda y necesariamente debía gravitar cada una de sus expresiones particulares hacia la totalidad irónica que, como estado espiritual, era infinitamente insondable, invisible, indivisible. Pues bien, Jenofonte no presintió en modo alguno ese secreto. Permítaseme ilustrar con una imagen lo que intento decir. Hay un cuadro que representa la tumba de Napoleón. Dos grandes árboles proyectan su sombra sobre ella. En el cuadro no hay otra cosa que ver, y el observador inmediato no ve nada más que esto. Entre los dos árboles

\* De ser correcto el modo en que Jenofonte concibe a Sócrates, creo que en la refinada e indiscreta Atenas uno habría deseado quitarle la vida a Sócrates por aburrimiento más que por temor, y se me concederá que el hecho de que Sócrates los aburriera fue una razón válida para ejecutarlo, tanto como la equidad de Aristides fue para los atenienses un motivo legítimo para desenterrarlo<sup>19</sup>.



81 hay un espacio vacío; en cuanto el ojo sigue detenidamente el contorno que lo circunscribe, ¡Napoleón mismo surge repentinamente de esa nada, y entonces es imposible hacer que vuelva a desaparecer. El ojo que lo ha visto una vez, lo ve ahora y siempre con una necesidad casi angustiante. Así también sucede con la réplica socrática. Se oyen sus discursos tal como se ven los árboles, sus palabras significan tal como suenan, así como los árboles son árboles, no hay una sola sílaba que haga alusión a una interpretación diferente, así como no hay un solo trazo que designe a Napoleón. Y sin embargo es ese espacio vacío, es esa nada la que encierra lo más importante. Así como encontramos en la naturaleza ejemplos de lugares tan caprichosamente contruidos que no permiten que el hablante sea oído por aquellos que se encuentran más próximos, sino sólo por aquellos que están en un punto determinado, a veces a gran distancia, así también sucede con la réplica socrática, sólo que aquí, vale recordarlo, oír es lo mismo que entender, y no oír es lo mismo que entender mal. Son estas dos carencias fundamentales las que queríamos hacer resaltar en Jenofonte, pues la situación y la réplica son el complejo que provee a la personalidad su sistema ganglionar y cerebral.

Pasamos a la *colección de observaciones* asignadas a Sócrates en Jenofonte. Dichas observaciones son en general de tan corto fuste y están tan mutiladas que hasta una mirada distraída puede abarcar todo el conjunto sin dificultad. Sólo raramente la observación se eleva hacia un pensamiento poético o filosófico y, pese a la belleza de la lengua, todo el desarrollo sabe a lo mismo, un poco como nuestro esmerado *Folkeblad*<sup>20</sup>, o como el celestial y sacristanesco grito<sup>21</sup> de un seminarista inspirado en la naturaleza<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Sólo en unas pocas ocasiones se oye, en medio de esta prosa degenerada, una observación en la que queda todavía algo de su origen celestial, si bien siempre con alguna molesta afadidura. Por lo que hace a Jenofonte, citaré *Mem.* I, 1, 8. Habla sobre las cosas que la inteligencia humana puede lograr por sí misma, y entonces agrega: τὰ δὲ μέγιστα τὰν ἐν τοῖσι θεοῖς εἰρησὶς κερταὶ μεθ' οὗτοι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος οὐδὲν ἴσθαι οὐδὲν ἔργον ποτευσσάμενος ὅτιον ὅστις ἰ κεραῖσιν κτλ. [«Pero lo más importante de estas actividades, decía, se lo han reservado los dioses para ellos y no dejan ver nada a los hombres. Porque ni el que hace una buena siembra sabe quién recogerá la cosecha», etc.]. Es socrática, en este caso, la relación de oposición que establece entre la ardua actividad de los hombres y aquello que se realiza aún dentro de los límites que circunscriben el territorio de la actividad humana; es socrático delinear primeramente el ámbito inaccesible al saber humano (§ 6: περὶ δὲ τὰν ἀδελφῶν ὅπως ἀποστήσονται, μαντεύσασθαι ἐπεμπεύ, ἐπὶ ποιεῖται [«y en cuanto a los de resultado incierto, les enviaba a consultar el oráculo para saber lo que debían hacer»]), para luego indicar aquello que los hombres pueden lograr, y entonces, una vez que el ánimo ha anclado en esta seguridad, sobresaltarlos súbitamente al mostrar que ni siquiera allí los hombres son capaces de nada, fundiendo el hielo en el que estaban retentidos y confiados como en tierra firme, dejándolos de nuevo a merced de la corriente. Sólo que no deberíamos echar de menos la ironía, pues ésta es, de hecho, lo último que les arrebatara; pero la ironía falta en Jenofonte desde el momento en que la observación se inicia con las palabras: τὰ δὲ μέγιστα [«pero lo más importante...»] (lo que en sentido socrático habría significado, desde

Al pasar a las observaciones socráticas recogidas por Jenofonte, nos esforzaremos por tomar como guía el parecido de familia, aun cuando a menudo aquéllas no parezcan ser otra cosa que hijos de algún matrimonio anterior.

82 Confiamos en que los lectores nos darán la razón en cuanto a que la determinación empírica es a la intuición lo que el polígono es al círculo, y que por toda la eternidad seguirá habiendo una diferencia cualitativa entre el uno y el otro. En Jenofonte, la ociosa observación siempre se inscribe sobre el polígono, aunque a menudo se engaña creyendo poseer verdadera infinitud<sup>23</sup> sólo porque tiene por delante un largo trecho, y por eso cae, lo mismo que un insecto que se arrastra a lo largo de un multilátero, puesto que aquello que parecía ser una infinitud no era sino uno de los ángulos.

luego, la pequeña dificultad que queda en pie, etc.). Tampoco deberíamos echar de menos la posibilidad, la disponibilidad y la inminencia de una perspectiva dogmática que habría sido lo característico en Sócrates. A fin de fundamentar la observación según la cual los dioses habían reservado para sí lo más grande de entre las cosas finitas, Sócrates muestra que nadie conoce su propio destino, y que esa ignorancia es por consiguiente un escollo en el que puede encallar cualquier certeza del intelecto. Uno habría esperado más bien que Sócrates, precisamente al transformar hombres aparentes en hombres que actúan por sí mismos, hiciese resaltar que éstos no eran siquiera cooperadores de la divinidad<sup>22</sup>, que toda esa ardua actividad suya era nada, una mera receptividad, de modo que por más que cavaran con herramientas y no con sus propias manos, por más que labrasen sarcos de un brazo de profundidad, no hallarían tierra fértil a menos que la divinidad así lo quisiese. Pues si la ignorancia acerca del propio destino finito, que Sócrates destaca aquí como suerte común al género humano, no era en modo alguno desconocida a los hombres, el total infortunio, que en el ámbito del obrar es propiamente análogo a la total ignorancia en el ámbito del conocimiento, reclamaba, en cambio, la constante insistencia de Sócrates. — Se me podrá objetar aquí que aquello de lo que se trata en el citado punto es el resultado, la posibilidad reservada al secreto designio de los dioses, y que la contraposición se da entre aquello que no puede en absoluto ser objeto de previsión y aquello que a primera vista parece dejarse prever con toda seguridad. Pero cualquiera advertirá que la ironía falta en cualquier caso y que, tomado en el sentido que acaba de indicarse, el discernimiento propiamente socrático de la naturaleza y de la esencia del hombre consistiría más bien en que Sócrates pusiese al hombre en conflicto con lo necesario, no con lo accidental. Claro que siempre cabe la posibilidad de que el granizo arruine las cosechas de los campesinos; pero el hecho de que, pese a todas las operaciones humanas, no habría en la tierra potencia germinativa alguna si así no lo quisiese la divinidad, implica una negación mucho más profunda todavía. La primera es la concepción de la posibilidad como posibilidad; la otra, un intento de hacer que también la realidad aparezca como posibilidad hipotética. — Tomaremos otro ejemplo en el que Sócrates, incluso según la exposición de Jenofonte, parece acercarse a la ironía, *Mem.* I, 2, el conocido diálogo con Critias y Caricles. Pero aquí Sócrates se mueve más bien en el ámbito de la sofística (§36, μηδ' ἀποκρίνησθαι οὐκ ἔστιν, ἀντὶ τῆς μετρητῆς νεός, ἔστιν εἰδὼς οἶον, ποῦ οἶασι Καρικλῆς; ἢ, ποῦ ἔστιν Κριτίας [«no debo responder si algún joven me pregunta algo que yo sé, por ejemplo dónde vive Caricles o dónde está Critias?»]), y por tanto es irónico sólo en la medida en que la sofística puede acercarse a serlo, si bien sigue siendo cualitativamente diferente de la ironía. Volveremos sobre esto. Curiosamente, Caricles es en realidad más gracioso que Sócrates, o al menos lo sobrepasa ampliamente en la conocida respuesta: φιλέειται, ὅπως μὴ καὶ σὺ ἐλάττωσας τὰς βοῦς ποιήσῃς [«procura no menguar tú también las vacas»]. — He desarrollado un poco más detalladamente estos dos ejemplos a fin de mostrar que, aun cuando en Jenofonte nos rozamos casi con la concepción de Sócrates, no captamos en absoluto lo que en él hay de bifronte, sino meramente algo que no es ni lo uno ni lo otro.

Lo provechoso es para Jenofonte uno de los puntos de partida de la enseñanza socrática. Pero lo provechoso es precisamente el polígono correspondiente a la interior infinitud del bien que, partiendo de sí misma y retornando a sí misma, no es indiferente a ninguno de sus momentos propios, sino que, completa en todos ellos, se cierra por completo en todos y en cada uno de ellos. Lo provechoso posee, pues, una dialéctica infinita, y además una dialéctica infinitamente mala. Lo provechoso es la dialéctica externa del bien, su negación, que tomada por separado no resulta ser sino un reino de sombras en el que nada subsiste y en el que todo, carente de forma y de sustancia, se condensa y se volatiliza en la proporción a la mirada inconstante y superficial del observador, donde cada existencia particular es sólo un fragmento infinitamente parcial de existencia en sempiterna ecuación. (Todo es mediatizado por lo provechoso, incluso lo no-provechoso, pues así como nada es absolutamente provechoso, no puede tampoco haber algo absolutamente no-provechoso, puesto que el provecho absoluto es sólo un momento pasajero en la inestable mutación de la vida.) Esta perspectiva general respecto de lo provechoso es explicada en el diálogo con Aristipo, *Mem.* III, 8. Así como en Platón es Sócrates quien constantemente hace que el asunto salga de la concreción accidental en la que lo ven sus interlocutores y lo conduce hacia lo más abstracto, en Jenofonte es Sócrates quien aniquila los francamente débiles intentos de Aristipo por acercarse a la idea. No necesito ir más lejos en el desarrollo de ese diálogo, pues la primera pose de Sócrates muestra ya tanto la destreza del espadachín como el estatuto de toda la investigación. A la pregunta de Aristipo sobre si Sócrates conocía algo bueno, éste responde (§3): ὅρα γε, ἔφη, ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγαθόν [«¿Me preguntas si conozco algo bueno contra la fiebre?»], con lo cual se alude ya al razonamiento discursivo. Todo el diálogo sigue por ese camino, con una imperturbabilidad que no cede ante la evidente paradoja (§6): ὅρ' οὖν, ἔφη, καὶ κόρινθος κοπροφόρος καλὸν ἐστίν; Νῆ γη Δί', ἔφη, καὶ χρυσή γε ὅσπιν αἰσχρόν, εἶν πρὸς τὰ ἐαυτῶν ἔργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ἦ, ἡ δὲ κακῶς [«—¿Entonces un capacho para transportar estiércol es también algo hermoso? —¡Sí, por Zeus!, y un escudo de oro es algo feo desde el momento en que el capacho está bien hecho para su uso y el escudo está mal»]. En caso que deba remitirme esencialmente a la impresión de conjunto que es la potencia vital del ejemplo, pues, si bien he citado este diálogo sólo como ejemplo, lo he citado también como un ejemplo *instar omnium* [prototípico], debo traer a colación una dificultad con respecto al modo en que Jenofonte introduce este diálogo. Jenofonte nos da a entender que Aristipo se valió de una pregunta capciosa a fin de poner en apuros a Sócrates me-

dante la dialéctica infinita que radica en el bien cuando se lo concibe como lo provechoso. Y sugiere que Sócrates descubrió este ardid. Pues bien, cabe pensar que todo el diálogo fue acogido por Jenofonte como un ejemplo de la gimnasia socrática. Puede parecer incluso que una cierta ironía dormitaba tal vez en todo el comportamiento de Sócrates, y que éste, cayendo en la furtiva trampa de Aristipo con aparente confianza, aniquiló su artera construcción haciendo que Aristipo validara contra su propia voluntad aquello que él suponía que Sócrates sostendría. Cualquiera que conozca a Jenofonte advertirá, no obstante, que esto es sumamente inverosímil; para mayor tranquilidad, el propio Jenofonte ha asignado un motivo totalmente distinto al hecho de que Sócrates se echara atrás: «para favorecer a sus interlocutores». A partir de allí se ve claramente que Sócrates, según lo concibe Jenofonte, es lo bastante serio como para retrotraer la excitante infinitud de la indagación a la perecedera mala infinitud<sup>24</sup> de la empiria.

Así, lo *commensurable* es en definitiva el campo de juego propio de Sócrates, y gran parte de su actividad consiste en rodear de un muro infranqueable todo pensar y obrar humanos, impidiendo todo tráfico con el mundo de las ideas. El estudio de las ciencias no debe tampoco desbordar ese cordón sanitario (*Mem.* IV, 7). La geometría\* debería aprenderse hasta el punto en que ésta pueda ayudarle a uno a vigilar la correcta demarcación de los propios límites; se desaconseja el estudio avanzado de la astronomía y se alerta contra la especulación de Anaxágoras: en suma, cada ciencia es reducida *zum Gebrauch für Jedermann* [al uso de cada uno].

Esto mismo se repite en todos los ámbitos. Sus observaciones sobre la naturaleza son por entero un trabajo de telar, la teleología finita de una variedad de modelos. Su concepción de la amistad no será acusada de fanatismo. Es cierto que opina que no hay caballo\*\* ni asno que valga lo que un amigo, pero de ello no se sigue en absoluto que varios caballos o varios asnos no valgan lo que un amigo. Y éste es el mismo Sócrates al que Platón aplica, a fin de designar la infinitud plenamente interior de su relación con los amigos, una expresión tan sensual-espiritual como παιδεραστειν

\* Compárese con esto el énfasis que Sócrates, en el libro VII del *De república*, pone en la geometría y en la importancia que ésta tiene al hacer que el pensamiento se aparte de lo que deviene en dirección a lo que es: «pues cuando la geometría nos exige contemplar el ser, entonces nos sirve; para el devenir, empero, no nos sirve». Cf. Platón en la edición de Ast, Libro IV, p. 404<sup>25</sup>. Pero es evidente que el devenir (γένεσις) es la multiplicidad empírica, y enseguida dice lo mismo de la astronomía, opinando que mediante estas ciencias se purifica y despierta un sentido del alma que es más valioso que mil ojos<sup>26</sup>, y por eso reprueba tanto a los astrónomos como a los músicos por contentarse con la doctrina del movimiento empírico y de la armonía empírica.

\*\* *Mem.* II, 4, 1, 3, 14.

86 μετὰ φιλοσοφίας [amar a los jóvenes con filosofía]<sup>27</sup>; el propio Sócrates dice | en el *Banquete* que él se comprende a sí mismo sólo en ἐρωτικά [lo erótico]<sup>28</sup>. Y cuando, en *Mem.* III, 11, oímos a Sócrates dialogar con la equívoca Teodota, jactándose de los recursos amorosos de los que dispone para atraer a los jóvenes hacia él, nos repugna tanto como una vieja coqueta que se creyese todavía en condiciones de seducir, y nos repugna aun más, pues no alcanzamos a ver la posibilidad de que Sócrates fuera capaz de ello. Nos encontramos con el mismo limitado prosaísmo en lo que respecta a los numerosos goces de la vida; Platón, por su parte, atribuye tan magníficamente a Sócrates una suerte de divina salubridad, que hace que el exceso se le vuelva imposible, y aun así no le quita sino que precisamente le brinda la más plena medida del goce<sup>29</sup>. Cuando Alcibiades, en el *Banquete*, nos hace saber que jamás ha visto a Sócrates borracho, con ello indica también que a Sócrates le era imposible llegar a estarlo, y así es que le vemos beber en el banquete hasta dejar a todos los demás debajo de la mesa<sup>30</sup>; Jenofonte habría explicado esto, naturalmente, por el hecho de que Sócrates no se excedió jamás de una dosis *quantum satis* [convenientemente] probada en la experiencia. Lo que Jenofonte describe en Sócrates no es tampoco, por tanto, esa bella y armoniosa unidad de determinación natural y de libertad que se designa con la expresión σοφροσύνη [prudencia], sino una desafortunada mezcla de cinismo y filisteísmo. Su concepción de la muerte es igual de pobre, igual de mezquina. Esto se muestra, en Jenofonte, cuando Sócrates observa que lo bueno de tener que morir es el hecho de librarse de las debilidades y de las cargas de la vejez (*Mem.* IV, 8, 8). Es cierto que en la *Apología* hay rasgos particulares de mayor poeticidad, como cuando Sócrates sugiere que ha estado preparándose para la defensa durante toda su vida (§3); pero allí hay que observar que Jenofonte, aun en el momento en que Sócrates declara que no se defenderá, no lo contempla en su dimensión sobrenatural (tal como, por ejemplo, el divino silencio de Cristo frente a sus acusadores<sup>31</sup>) sino como meramente guiado por un demonio al que le preocupan sus memorias, preocupación acaso inexplicable para Sócrates. Y cuando a través de Jenofonte (*Mem.* I, 2, 24) nos enteramos de que Alcibiades fue un hombre de lo más correcto | mientras duró su trato con Sócrates, y que después se volvió un libertino, el hecho de que haya permanecido tanto tiempo en compañía de Sócrates nos sorprende más que el que se haya vuelto después un libertino, pues salido de seme-

<sup>27</sup> *Banquete* (traducción de Heine, p. 97): «Aun en las fiestas, nadie disfrutaba tanto como él; para comenzar, superaba a todos en la bebida, si bien primero había que insistir para que bebiera; pero lo más curioso de todo es que hasta ahora nadie ha visto a Sócrates borracho»<sup>29</sup>.

jante *Christiansfeldt*<sup>32</sup> espiritual, de una tan astringente y forzada escuela de mediocridad, pudo fácilmente ser devorado por el placer. La concepción jenofónica de Sócrates nos brinda, por tanto, la *sombra paródica* correspondiente a la idea en su múltiple manifestación. Tenemos lo provechoso en lugar del bien, lo útil en lugar de lo bello, lo establecido en lugar de lo verdadero, lo lucrativo en lugar de lo simpatético, prosaísmo en lugar de unidad armónica.

Por lo que respecta a la *ironía*<sup>33</sup>, finalmente, no encontramos en su Sócrates rastro alguno de ésta. En su lugar aparece la sofística. Pero la sofística es precisamente el eterno duelo que el conocimiento mantiene con el fenómeno en beneficio del egoísmo, algo que no puede conducir jamás a un triunfo decisivo, en efecto, puesto que el fenómeno vuelve a ponerse en pie con la misma rapidez con la que cae; y dado que el conocimiento sólo puede triunfar cuando, como un ángel liberador, rescata de la muerte al fenómeno y lo transporta de la muerte a la vida<sup>34</sup>, se ve finalmente asediado por una infinita legión de fenómenos. La figura acústica<sup>35</sup> correspondiente a ese gigantesco polígono, la silenciosa infinitud interior a la vida que corresponde a ese eterno ruido y a ese eterno bullicio, es, sin embargo, o bien el sistema, o bien la ironía en tanto que «negatividad absoluta e infinita»<sup>36</sup>, con la diferencia, naturalmente, de que el sistema es infinitamente elocuente, y la ironía infinitamente silenciosa. Vemos entonces que, con total coherencia, Jenofonte llegó a ser también la contrafigura de la concepción platónica. | Hay en los *Memorabilia* una masa considerable de sofismas<sup>37</sup>, si bien éstos carecen tanto de *points* [puntos en discusión] (por ejemplo, las breves sentencias de *Mem.* III, 13) como de la infinita elasticidad irónica, la secreta compuerta<sup>38</sup> a través de la cual uno cae,

88

<sup>32</sup> Lo que hay de irónico en Jenofonte, por tanto, no es tampoco el dichoso y en sí mismo reposado flotar de la ironía, sino un medio de adiestramiento que a veces estimula a aquellos de quienes Sócrates espera realmente algo, y que otras veces es meramente amonestador (*Mem.* III, 6).

<sup>33</sup> De ahí que todo conocimiento implique coraje, y que sólo aquel que tenga el coraje de sacrificar su vida consiga salvarla; a todos los demás les sucede lo que a Orfeo, que quiso descender a los infiernos para rescatar a su esposa, pero los dioses, viendo en él un mimoso citarista que no tenía el coraje de sacrificar su vida por amor, le mostraron sólo una imagen espectral de aquella.

<sup>34</sup> *Mem.* IV, 2, un total embrollo de sofismas, particularmente el § 22.

<sup>35</sup> Una honrosa excepción es la de *Mem.* IV, 4, 6: ἔτι γὰρ σὺ, ἔφη, ὁ Σώκρατες, βίβω τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἔγω πάντες ποτὲ σου ἤκουσα; καὶ ὁ Σώκρατες, ὁ δὲ γε τοῦτου δεινότερον, ἔφη, ὁ Ἱππίας, σὺ μόνον αἶς τὰ αὐτὰ λέγεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὲς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις | —; (Todavía sigues diciendo, Sócrates, las mismas cosas que te oí decir hace mucho tiempo? Y Sócrates le respondió: —Sí, Hipias, y, lo que es más sorprendente todavía, no sólo digo las mismas cosas, sino que sigo hablando de los mismos tópicos. En cambio tú, como eres un erudito, nunca dices lo mismo sobre los mismos temas). Como se sabe, la misma observación de Polos y la misma respuesta de Sócrates aparecen en el *Gorgias*<sup>39</sup>, y es innegable que el agregado de Jenofonte διὰ τὸ πολυμαθὲς εἶναι [= como eres un erudito], no profundiza la ironía, sino que la vuelve más juguetona.

no en una profundidad de mil brazos, como el maestro de escuela de los *Elfos*<sup>36</sup>, sino en la infinita nada de la ironía. Sus sofismas, por lo demás, ni se aproximan a la intuición. Citaré como ejemplo el diálogo con Hippias, *Mem.* IV, 4. Allí también vemos a Sócrates llevar adelante la interrogación sólo hasta un cierto punto, sin dejar que ésta se dé respuesta a sí misma en una intuición. Así, una vez que la justicia ha sido definida como idéntica a la legalidad y que la duda concerniente a la legalidad (en el sentido de que las leyes cambian, cf. §14) parece tener que disiparse al considerar la legalidad que todos y en todas las épocas reconocen (la ley de Dios), se contenta sin embargo con ejemplos particulares en los que salta a la vista la coherencia propia del pecado. Así también en el ejemplo de la ingratitud, citado en el §24, que debería haber remitido el pensar hacia la *harmonia praestabilita* que penetra toda la existencia, la consideración se ve restringida a lo externo, al hecho de que el ingrato pierde sus amigos, etc., en lugar de tornarse hacia el orden de las cosas más perfectas, donde no se da mudanza ni sombra de alteración<sup>37</sup>, donde la venganza da en el blanco sin que nada finito se le interponga; pues mientras nos contentemos con la mera observación externa, cabría pensar aún que el ingrato, por ejemplo, no sería alcanzado por la cojeante justicia.

89 | Terminó aquí con mi concepción de Sócrates tal como está y tal como marcha en el mundonuevo<sup>38</sup> de Jenofonte; para concluir, sólo querría solicitar que los lectores no me culpen exclusivamente a mí en caso de haberse aburrido.

#### PLATÓN<sup>39</sup>

Los lectores habrán interceptado en lo que precede más de una mirada furtiva dirigida hacia el universo que será ahora objeto de nuestra indagación. No lo negamos; pero eso se debe en parte a que la vista, habiéndose detenido largamente en un color, desarrolla su opuesto de manera involuntaria, en parte a mi propio y acaso un tanto juvenil enamoramiento por Platón, y aun en parte a Jenofonte mismo, quien habría sido un mal sirviente si su exposición no tuviera los huecos que Platón llena y en los que encaja, de modo que Jenofonte deja ver a Platón *eminus et quasi per transennas* [a lo lejos y como a través de un enrejado]. En realidad este anhelo estaba ya en mi alma, y por cierto no disminuyó tras la lectura de Jenofonte. A ti, mi recensionista, te pido una sola cosa, un inocente paréntesis en el cual dar lugar a mi agradecimiento, mi agradecimiento por el consuelo que hallé al leer a Platón. Pues dónde podría uno hallar reposo si no allí, en la infinita calma con que la idea, aunque

dicha en el silencio y en la santidad de una nocturna quietud, se despliega en el ritmo del diálogo tan poderosamente que es como si ninguna otra cosa existiese en el mundo, donde cada paso es meditado y retomado con lentitud y solemnidad, pues de algún modo las ideas mismas saben también que hay allí un tiempo y un espacio de juego para todas ellas. Y cuándo podría uno necesitar reposo sino en nuestra época, cuando las ideas se apremian unas a otras con loco ardor, cuando anuncian su existencia en las profundidades del alma sólo a la manera de las burbujas en la superficie del agua, cuando se consumen en su delgado retoño sin aflorar jamás, hundiéndose la cabeza en la existencia para enseguida morir de pena, como el niño del que habla Abraham de Santa Clara, que en el momento mismo de nacer tuvo tanto miedo del mundo que huyó de vuelta al vientre materno<sup>40</sup>.

#### I Consideraciones preliminares

90

Así como el sistema parece contar con la posibilidad de tomar como punto de partida un momento cualquiera, y sin embargo esa posibilidad no se hace realidad jamás, puesto que cada momento está esencialmente definido *ad intra* [de manera interna], sujetado y sostenido por los propios escrúpulos del sistema\*, así también toda intuición, en particular cuando se trata de una intuición religiosa, tiene en realidad un determinado punto de partida externo, algo positivo que aparece como la causa superior frente a lo particular y como lo *ursprüngliche* [lo originario] frente a lo derivado. De hecho, el individuo aspira siempre a recuperar, a partir de la información dada y a través de ésta, el reposo contemplativo que sólo brinda la personalidad, el confiado abandono que es la misteriosa reciprocidad de la personalidad y de la simpatía. Apenas si necesito recordar que una tal personalidad primitiva, un tal *status absolutus* [carácter absoluto]<sup>42</sup> de la personalidad frente al *status constructus* [carácter compuesto]<sup>43</sup> de la especie, se da y puede darse sólo una vez. Pero no debemos olvidar que hay también algo de verdad en la analogía entre el uno y el otro, en el renovado impulso de la historia en pos de ese salto infinito. Pues bien, Platón vio en Sócrates una personalidad semejante, un tal *depositario immediato* de lo divino. Ese efecto y esa relación de la personalidad originaria con respecto a la especie se cumple, por una parte, en una comunicación

\* Por eso cada momento particular alcanza en el sistema una significación diferente de la que tiene fuera del sistema; éste tiene, por así decirlo, *aliud in lingua promptum, aliud pectore clausum* [(un pensamiento) a flor de boca y otro encerrado en el corazón]<sup>41</sup>.



de vida y de espíritu (cuando Cristo sopla sobre los discípulos y dice: «Recibid el Espíritu Santo»<sup>44</sup>) y, por otra, en la liberación de los poderes inmovilizados del individuo (cuando Cristo le dice al paralítico: «Levántate y anda»<sup>45</sup>), o más bien, se cumple de ambas maneras a la vez. A este respecto, por tanto, la analogía puede ser de dos tipos: o bien es positiva, i.e., fecundativa; o bien es negativa, i.e., capaz de hacer que el paralítico, el individuo que se ha desvanecido en sí mismo, recupere su flexibilidad originaria, sin hacer otra cosa que protegerlo y observarlo para que, una vez robustecido,  
 91 do, recobre el sentido de sí\*. En ambas analogías, sin embargo, la relación con esa personalidad no da un mero impulso a la personalidad secundaria, sino que marca el momento del inexplicable salto del individuo hacia una vida eterna<sup>47</sup>. Por un lado, podríamos decir que es la palabra la que crea; por el otro, que es el silencio el que da a luz y cría al individuo. Tal vez el lector no alcance a vislumbrar todavía el motivo por el cual he traído a colación estas dos analogías, pero confío en que llegará a hacerlo más adelante. No puede negarse que Platón vio en Sócrates la unidad de esos dos momentos o, más bien, que Platón visualizó en Sócrates la unidad de los mismos; es bien sabido que una concepción diferente ha hecho que se destaque el otro aspecto de la analogía, tomando como una caracterización figurativa de la actividad liberadora de Sócrates el hecho de que su madre, Fenareta, fuese una comadrona<sup>48</sup>.

¿Qué relación hay, sin embargo, entre el Sócrates platónico y el Sócrates real? Esta pregunta es inevitable. Sócrates recorre por entero el fértil territorio de la filosofía platónica, es omnipresente en Platón. No me pondré aquí a analizar hasta qué punto el agradecido discípulo creyó, y no sólo eso, sino que deseó serle deudor con la juvenil exaltación de un mancebo enamorado, puesto que nada le era amado si no provenía de Sócrates; o si fue él mismo, cuanto menos, copropietario y confidente de esos amorosos secretos del conocimiento, porque hay quien consiente en un acuerdo sin ceñirse a la limitación del otro, sino que mediante la percepción del otro se ensancha y alcanza una dimensión sobrenatural, pues el pensamiento sólo se comprende a sí mismo, sólo se ama a sí mismo cuando  
 92 se halla incorporado a la esencia del otro, de manera que l lo

\* Me tenderán que dar la razón en cuanto a que esta relación de la personalidad es también una relación amorosa, algo que con toda propiedad evoca la especie que siempre se le atribuye a Sócrates en Platón: «pederastia», referida desde luego al despertar del sueño infantil al sentido de sí en la temprana juventud, y que proporciona una señal nada desafortunada de la afición con la que Sócrates percibió las pequeñas debilidades de sus discípulos y hasta se regocijó en ellas. Por eso se dice en el *Banquete* (Heise, p. 21)<sup>46</sup>: «Éstos no aman de entre los muchachos sino a aquellos en los que el espíritu ha comenzado a desarrollarse, lo que suele suceder en la temprana adolescencia».

que cada uno posee como propio no sólo viene a ser indiferenciable en los seres a tal punto armonizados, sino que es imposible separarlo, puesto que cada uno sigue sin poseer nada, mas lo posee todo en el otro. Así como Sócrates tan bellamente enlaza lo humano a lo divino al mostrar que todo conocimiento es reminiscencia, así también se siente Platón indisolublemente fusionado a Sócrates en unidad de espíritu, de modo que todo saber es para él un saber compartido con Sócrates. Lo que sí es evidente es que esta necesidad de oír sus propias confesiones por boca de Sócrates debió de volvérselo a Platón aun más profunda tras la muerte de aquél, que Sócrates debió de surgir transfigurado de su tumba para una coexistencia aun más íntima, que la confusión entre lo del uno y lo del otro debió de hacerse entonces más intensa, pues por mucha que fuese su modestia y por más humilde que se sintiera al agregar algo a la imagen de Sócrates, a Platón le habría sido imposible no confundir la imagen poética con la realidad histórica. — Hecha esta observación general, creo oportuno recordar que ya en la antigüedad se prestó atención a este interrogante sobre la relación entre el Sócrates real y el poético según la exposición platónica, y que la clasificación de los diálogos que encontramos en Diógenes Laercio<sup>49</sup>, en *δραματικοί* [dramáticos] y *διηγηματικοί* [narrativos], contiene ya una suerte de respuesta. Así pues, los diálogos diegemáticos serían los más estrechamente relacionados con la concepción histórica de Sócrates. Entre éstos se encuentran el *Banquete* y el *Fedón*; ya su forma exterior, como correctamente observa Baur (*ob. cit.*, p. 122 n.), indica su importancia a este respecto: *Eben deswegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegematischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, wie Plato im Gastmahl alles dem Apollodor in den Mund legt, in Phädon den Phädon, den Echekrates uneinige andere, was Sokrates an seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zugetragen, erzählen läßt, durch ihre Form von selbst zu verstehen zu geben, daß sie einen mehr historischen Charakter an sich tragen* [«Precisamente por eso los diálogos del segundo género, los diegemáticos, en los que el diálogo propiamente dicho se da sólo en un relato, como cuando Platón hace hablar a Apolodoro en el *Banquete*, o cuando hace que Fedón, Equócrates y algunos otros, en el *Fedón*, relaten lo que Sócrates había vivido y dicho a sus amigos en sus últimas horas, dan a entender, en virtud de su forma misma, que su carácter es más bien histórico»].

Si lo histórico en la forma está aquí solamente en función del aparato escénico, y si la contraposición con los diálogos dramáticos reside en que, en éstos, lo dramático (lo que Baur llama *die äußere Handlung* [la trama exterior]) es libre creación de Platón, o si resi-

93 de en que el contenido de los diálogos diegemáticos es esencialmente el propio pensamiento de Sócrates, y el de los dramáticos las opiniones que Platón atribuye a Sócrates, es algo que no puedo decidir. En cambio, debo una vez más no sólo suscribir la correcta observación de Baur, sino también transcribirla: *Wenn nur aber auch Plato mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so kan doch hieraus auf den historischen Charakter des Ganzen nicht geschlossen werden* [«Pero por más que Platón haya dado tal forma a estos diálogos en atención a dicho fondo histórico, de ello no puede inferirse el carácter histórico del conjunto»]. Y así llegamos entonces al importante problema: *qué* pertenece a Sócrates en la filosofía platónica, y *qué* pertenece a Platón, un interrogante que no podemos eludir por más doloroso que sea separar a quienes están tan íntimamente unidos. Aquí, lamentablemente, Baur me abandona. Pues tras haber mostrado la necesidad de que Platón se plegara, por una parte, a la conciencia popular (que para él indica la importancia de lo mítico) y, por otra parte, a la personalidad de Sócrates como punto de partida positivo, la conclusión de todo el análisis es que la significación esencial de Sócrates consiste en el método\*. Pero puesto que en Platón no se ve todavía la relación absolutamente necesaria del método con respecto a la idea, debe abrirse paso a la pregunta: *¿qué relación tuvo Sócrates con el método de Platón?*

Es importante, pues, que hablemos un poco acerca del método en Platón. Que no por accidente el diálogo llegó a ser la forma predominante en Platón, sino que posee una razón más profunda, es algo de lo que cualquiera se da cuenta. No puedo ponerme a analizar aquí la relación entre una dicotomía tal como la que se encuentra en Platón y una tricotomía tal como la que exige el desarrollo moderno y especulativo en sentido estricto. (Diré algo al respecto cuando explique la relación entre el elemento dialéctico y el mítico, que es una dicotomía, en los diálogos tempranos de Platón.) Tampoco tendré tiempo, al señalar la necesidad de la dicotomía en el helenismo y reconocer así su validez relativa, de señalar asimismo su relación con el método absoluto. Si bien el diálogo disciplinado por Sócrates es un intento de hacer que el pensamiento mismo se presente en toda su objetividad, le falta, desde luego, la unidad y de percepción sucesiva e intuición, algo que sólo la trilogía dialéctica hace posible. El método consiste propiamente en simplificar las numerosas combinaciones de la vida reconduciéndolas a una abreviatura cada

\* Puesto que sería demasiado engorroso citar a Baur, debo remitir al lector a la sección que comienza en la página 90, rogándole lea las páginas 90 y 91, y luego la página 98.

vez más abstracta. Y puesto que Sócrates comienza la mayoría de sus indagaciones no en el centro sino en la periferia, en la abigarrada variedad de una vida infinitamente entrelazada consigo misma, le demandará ciertamente mucho arte no sólo desembarazarse él mismo, sino desembarazar lo abstracto, no sólo de los enredos de la vida sino también de los de los sofistas. Ese arte al que nos referimos es, naturalmente, el consabido arte socrático de *preguntar*\*, o bien, para traer a colación la necesidad del diálogo en la filosofía platónica, el arte de *conversar*. De ahí el tan frecuente y tan profundamente irónico reproche de Sócrates a los sofistas: que éstos supiesen hablar pero no conversar<sup>51</sup>. Lo que censura con la expresión «hablar» en oposición a «conversar» es lo egoísta de la elocuencia, que va en busca de aquello que podríamos llamar lo bello abstracto, *versus rerum inopes nugæque canoræ* [verso sin contenido y sonoras naderías]<sup>52</sup>, que considera la expresión misma, exenta de su relación con una idea, como un objeto de piadosa devoción. En la conversación, en cambio, se le exige al hablante atenerse al objeto\*\*, ¡siempre y cuando la conversación, claro está, no se identifique con un excéntri-

95

\* A esto se contraponen el arte de saber responder del que presumían los sofistas; de ahí que éstos insistan tanto en que alguien los interrogue, para que toda su sabiduría pueda justamente salir a borbotones, para «poder alzar todas las velas y con viento en popa deslizarse sobre las honduras de la verdad, allí donde la tierra se pierde de vista»<sup>53</sup>. Como ejemplo de ello puede servir el comienzo del Gorgias, donde tanto Gorgias como en especial Polos están tensos como vacas que no han sido ordeñadas a tiempo.

\*\* Cf. Banquete (Heise, pp. 60 hacia el final y 61 al comienzo): Agatón: No puedo contradecirte, Sócrates: que sea, pues, como tú dices. Sócrates: Contradecir la verdad es lo que no puedes, querido Agatón; a Sócrates, en cambio, puedes contradecirlo muy fácilmente<sup>54</sup>. Cf. Protágoras (Heise, p. 152). Protágoras: ... ¿Pero qué tiene que ver esto con el asunto? Claro que, si así lo quieres, deja que la justicia sea piadosa y que la piedad sea justa. Sócrates: No, no es eso lo que he dicho; pues lo que quiero que se someta a examen no es éste: si tú quieres, o: si así te parece, sino mis verdaderas opiniones y las tuyas, y con esto quiero decir que el asunto se examina mejor cuando se deja totalmente de lado ese «sí»<sup>55</sup>. Protágoras (Heise, p. 160): habiendo (Protágoras) dicho esto, los que estaban presentes dieron ¡a conocer ruidosamente su aprobación por lo bellamente que había hablado. Pero yo dije: Soy un hombre muy olvidadizo, y cuando alguien habla durante tanto tiempo olvido aquello de lo que se habla. Así como, si yo fuera duro de oído y tú quisieras hablar conmigo, deberías hablarme a mí en un tono más alto que a los demás, así también debes ahora, puesto que has dado con un hombre olvidadizo y en caso que yo deba seguirte, cortar algo de tus respuestas y hacerlas más breves<sup>56</sup>. Cf. Gorgias (Heise, p. 21). Sócrates: ... pero qué no te sorprenda si debo volver en seguida a interrogarte sobre algo, pese a que todo pareciera estar claro. Pues como decía, no es por ti por lo que te interrogo acerca de estas cosas, sino para que podamos llevar a cabo nuestra indagación de manera consecvente, y para que no nos habituemos a quitarnos la palabra de la boca ni siquiera cuando uno adivine lo que el otro piensa, y para que puedas hacer valer tu opinión de la manera que creas más conveniente. — De allí esa obstinación por fijar el objeto, sin dejar que nada lo distraiga<sup>57</sup>; cf. Gorgias (Heise, p. 68). Sócrates: Mi noble Polos, nuevamente quieres atemorizarme en lugar de refutarme, ahora lo mismo que antes, cuando invocaste testigos en mi contra... Más adelante (p. 68) ... Sócrates: ¿Qué sucede, Polos? ¿Te ríes? ¿Es éste un nuevo modo de argumentar, reírse de lo que se dice en lugar de refutarlo? — Por eso no se toma en consideración si muchos otros tienen o no la misma opinión, sino la opinión de quién es la correcta. Polos alega que los presentes están de acuerdo con él y le solicita a Sócrates que les pregunte a ellos. Sócrates (p. 68): no soy un hombre público, Polos. Cuando el año pasado, puesto que mi familia presidía, me tocó estar en el concejo y

95

có canto alternado en el que cada uno canta su parte sin considerar al otro, y que tiene todavía la apariencia de una conversación sólo en la medida en que ambos no hablan al mismo tiempo. Esta concentricidad de la conversación se expresa de manera más precisa cuando la conversación se concibe en forma de preguntas y respuestas. Por eso nos explayaremos un poco más acerca de qué sea el preguntar.

96 | El preguntar designa, por una parte, la relación del individuo con el objeto, y, por otra parte, la relación del individuo con otro individuo. — En el primer caso, se aspira a liberar al fenómeno de toda relación finita con el sujeto. En cuanto pregunto, nada sé, y me relaciono con mi objeto de manera puramente receptiva. En este sentido la pregunta socrática guarda una no por lejana menos inequívoca analogía con lo negativo de Hegel, salvo que lo negativo según Hegel es un momento necesario en el pensamiento mismo, una determinación *ad intra* [interna], mientras que en Platón lo negativo es visualizado y colocado fuera del objeto, en el individuo que pregunta. En Hegel, el pensamiento no necesita preguntar desde fuera, puesto que se pregunta y se responde a sí mismo y en sí mismo; en Platón, el pensamiento responde sólo en cuanto se le pregunta, pero que se le pregunte o no es algo accidental, y no menos accidental es la manera como se le pregunta. Si bien la forma interrogativa debería liberar así al pensamiento de toda determinación meramente subjetiva, en otro sentido el pensamiento cae totalmente bajo lo subjetivo en tanto que el que pregunta es considerado solamente en una relación accidental con aquello que somete a interrogación. En cambio, cuando el preguntar es considerado en una relación necesaria con su objeto, preguntar resulta ser lo mismo que responder. Y así como ya Lessing distinguió tan ingeniosamente entre el responder a una pregunta y el darle respuesta<sup>61</sup>, una

96 recoger los votos, desperté la risa de todos porque no sabía cómo arreglármelas. Así que no me pidas tampoco que recoja los votos de los presentes...; pues mi intención es presentar un solo testigo de lo que digo, a saber, aquel con quien hablo, y a los demás los dejo pasar<sup>62</sup>. — (En | contraste con esta seriedad socrática, que se ciñe tan vigilante y atentamente a su objeto como un guardaceldas a su prisionero, aun en otra oportunidad lo vemos intentando eludir los encuentros y desencuentros de la conversación y su subyacente erotismo. Tal como Fedro le reprocha en el *Banquete* (Heide, p. 47): si le respondes a Sócrates, mi querido Agatón, él no se cuidará de ninguna otra cosa que suceda siempre que tenga a alguien con quien hablar, especialmente a alguien apuesto<sup>63</sup>. — La conversación de enamorados es por lo general lo enteramente opuesto al hablar propiamente acerca de una cosa, y tan edificante como sea para los enamorados, tanto menos entretenida es para un tercero). Por eso Sócrates, en el *Fedro*, da también el eulenspiegeliano<sup>64</sup> consejo (Ast, I D, p. 148): περί παντός, ὁ ποι, μετὰ ἀρχῇ τοῖς μελλουσι καλῶς βουλευέσθαι, εἰδέναι θεῖ, περί οὐδ' ἂν ἡ ἡ βουλή, ἡ παντός ἀμαρτάνειν ἀνάρχη[«Sólo hay una manera de empezar, machacho, para los que pretenden no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué se trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente nos equivocaremos»]<sup>65</sup>, poco más o menos como Eulenspiegel daba a los sastres el valioso consejo de atar un nudo en la hebra para que no se les escapase a la primera puntada.

97 distinción similar está en la base de la diferencia que proponemos, | a saber, la distinción entre el preguntar y el someter a interrogación<sup>62</sup>. La relación auténtica es, entonces, la que se da entre el someter a interrogación y el dar respuesta<sup>63</sup>. Claro que allí sigue quedando todavía algo de subjetivo; pero incluso esto desaparece tan pronto como se tiene en cuenta que la razón por la cual el individuo pregunta de tal o cual manera no depende de su arbitrio<sup>64</sup> sino del objeto, de la relación de necesidad que los une en cópula. — En el segundo caso, el objeto es una transacción entre quien pregunta y quien responde, y la evolución del pensamiento se cumple en ese paso alternado (*alterno pede*), en ese cojear de un lado y de otro<sup>65</sup>. Ésta es también, desde luego, una suerte de movimiento dialéctico, pero le falta el momento de la unidad, puesto que cada respuesta contiene la posibilidad de una nueva pregunta y no un verdadero progreso dialéctico. El sentido del preguntar y el responder es aquí idéntico al sentido del diálogo, que es como un símbolo de la concepción helénica de la relación entre la divinidad y el hombre, en la que hay ciertamente una relación de alternancia pero no un momento de unidad (ni inmediata ni superior), y en la que en realidad falta también el verdadero momento de la diada por cuanto la relación se agota en mera reciprocidad: al igual que un *pronomem reciprocum* [pronombre recíproco], no tiene nominativo sino sólo *casus obliqui* [casos oblicuos], y sólo dual y plural. — Si lo aquí desarrollado es correcto, vemos que la intención con la que uno pregunta puede ser de dos tipos. En efecto, uno puede preguntar con la intención de obtener una respuesta que contenga la plenitud<sup>64</sup> deseada, de modo que cuanto más se pregunta, tanto más profunda y significativa resulta la respuesta; o puede uno preguntar no con interés de respuesta, sino para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío. El primero de los métodos presupone, naturalmente, que hay una plenitud; el segundo, que hay un vacío. El primer método es *el especulativo*; el segundo, *el irónico*. En este último método se ejercitó particularmente Sócrates. Ya ebrios los sofistas en el festín de su propia | elocuencia<sup>66</sup>, Sócrates se daba el gusto de aportar, con todo el respeto y

\* Identidad que tan bellamente se expresa en la lengua alemana, en la que «sonacar» se dice *anshorchen*.

\*\* Así como la varilla del zahorí, respondiendo misteriosamente al agua oculta bajo la tierra, la busca sólo en el lugar en el que está.

\*\*\* Cf. *Gorgias*, p. 38: Sócrates... Te ruego, Polos, que nos dispenses de discursos prolongados como los que aquella vez intentaste utilizar. Polos: ¿Cómo? Por lo que parece, no podré hablar tanto como quieras. Sócrates: Por cierto que sería duro, mi querido amigo, que hayas tenido que llegarte hasta Atenas, donde reina la mayor libertad de palabra de toda la Hélade, y no tengas siquiera el derecho de aprovecharlo<sup>64</sup>.

la modestia posibles, una suave corriente de aire\* que al poco rato ahuyentaba todos esos vahos poéticos. Estos dos métodos tienen una gran similitud entre sí, muy especialmente en una consideración que se atenga a lo momentáneo; y esta similitud resulta aun mayor por el hecho de que la interrogación socrática estaba dirigida esencialmente al sujeto cognoscente, tendiendo a mostrar que a fin de cuentas aquéllos no sabían *nada en absoluto*. Cuando una filosofía comienza con una presuposición, como es natural, concluye con la misma presuposición, y puesto que la filosofía de Sócrates comenzaba con la presuposición de que él mismo no sabía nada, su conclusión era también que los hombres no sabían nada en absoluto. La filosofía platónica comenzaba con la unidad inmediata del pensar y del ser, y ahí se quedaba. La orientación que se impuso en el idealismo en tanto que reflexión sobre la reflexión se impuso también en la interrogación socrática.

La interrogación, i.e., la relación abstracta entre lo subjetivo y lo objetivo, era, *en última instancia, el asunto capital* para Sócrates. Intentaré aclarar lo que quiero decir examinando más de cerca una declaración de Sócrates en la *Apología* de Platón. De manera general, la *Apología* entera se presta magníficamente a la consecución de un claro concepto de esta actividad irónica de Sócrates\*\*. Así, con ocasión del primer cargo, el de blasfemia, levantado por Meletos, Sócrates mismo trae a colación la conocida sentencia del oráculo de Delfos según la cual él era el más sabio de los hombres<sup>71</sup>.

\* Cf. *Protágoras*, pp. 145 y 146 en el centro. «... Pues bien, Protágoras, poco me faltará para tenerlo todo si me respondes esto...». Pero ese «esto» es precisamente aquello de lo que todo depende<sup>70</sup>. O bien, para tomar otro ejemplo, la *Apología* de Sócrates (Ast, 8 B, p. 98): «Οτι μὲν ὑμεῖς, ὁ ἄνθρωπος Ἀθηναῖος, πεπνυμένος ὑπὸ τῶν ἑμῶν κατηγορούντων, οὐκ οἶδα: ἐγὼ δ' οὐκ καὶ αὐτὸς ὡς αὐτοὶν ὅτι γὰρ ἑαυτοῦ ἐπελασθόμεν· οὐκ οἶδα πῶσινός ἐμεν [«No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban»]<sup>72</sup>. También en el *Banquete*, dirigiéndose a Agatón, p. 54 (Heise): «¿De qué manera, ὦν αὐτοῦ, podría yo o cualquier otro ponerse en el aprieto de presentarse después de un discurso tan bello y tan rico? Todo en él era igualmente digno de admiración, pero ¿quién podría, sin embelesarse, escuchar la multitud de bellas palabras y dichos de la conclusión...?»; p. 55: «En mi ingenuidad, creí que había que decir la verdad acerca del objeto que uno trata de elogiar... Pero no era ése, según observo, el modo correcto de hacer alabanzas, el cual consiste en asignarle tantas y tan bellas propiedades como sea posible, le sean éstas pertinentes o no»<sup>73</sup>. Cf. *Protágoras*, pp. 170 al final y 171 al comienzo<sup>74</sup>.

\*\* Está claro que toda la *Apología* es en su conjunto una construcción irónica, pues la gran masa de acusaciones se reduce a nada, no en el sentido corriente, sino a una nada tal como la que Sócrates hace pasar por contenido de su vida, la cual a su vez es ironía, como lo es también su propuesta de ser arrestado en Pritaneo, o la del pago de una multa, y ante todo el hecho de que la *Apología*, en realidad, no contiene defensa alguna, sino que por un lado Sócrates se burla de sus acusadores y por el otro mantiene una animada charla con sus jueces. Con esto concuerda también la conocida historia según la cual Sócrates recibió y revisó un discurso de Lisis para la defensa, declarando sin embargo que no se encontraba en condiciones de utilizarlo pese a que era ciertamente un discurso magnífico<sup>75</sup>.

Cuenta que esa sentencia lo dejó perplejo por un instante, y que, para probar si el oráculo había dicho la verdad, acudió a uno de los sabios de mayor renombre. Este sabio era un estadista, pero Sócrates notó enseguida que era un ignorante. Acudió entonces a un poeta, pero al despacharse éste con una detallada explicación de su propia poesía, Sócrates advirtió que no tenía tampoco ningún conocimiento al respecto. (A propósito de esto sugiere también que la poesía debía ser vista como un impulso divino que el poeta comprendería tan mal como los profetas y adivinos el dictamen que pronuncian.) Finalmente acudió a los artistas y, si bien éstos sabían alguna cosa, los contaminaba sin embargo la presunción de comprender también otras, de manera que caían bajo la misma determinación que los demás<sup>72</sup>. Sócrates explica, en suma, que él mismo había circunnavegado el reino entero del intelecto y descubierto que todo estaba rodeado por un océano de saber ilusorio. Vemos la profundidad con la que concibió su tarea y el modo en que llevó a cabo el experimento frente a cada uno de los poderes del intelecto; Sócrates mismo ve corroborado esto en el hecho de que sus acusadores representaran los tres grandes poderes que, según él mismo había puesto al descubierto, aparecían como irrelevantes para la personalidad. Así, Meletos venía en nombre de los poetas, Anitos en nombre de los artistas y estadistas, Licón en nombre de los oradores. Este ir de aquí para allá entre paisanos y extranjeros, acudiendo en auxilio de la divinidad al mostrar que quien dice ser un sabio no lo es si no se le presenta como tal\*, es algo que concibe como un designio divino, como su misión. Por eso no tuvo tiempo\*\* de llevar a

\* Esta actividad suya de refutación los abarca a todos, y en especial a sus paisanos: ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ, ὅσῳ ἐν ἐντυγχάνει, ποιῆσαι, καὶ ξένῳ καὶ ὁμοῖ· μάλλον δὲ τοῖς ὁμοῖς, ὅσῳ μοι ἐγγυτέρῳ ἐστὶ γένει· ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε [«Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mi origen. Pues esto lo manda el dios, sabedlo bien»]. Cf. Ast, 8 B, p. 128, § 30a. Dice que muchos se le acercaban por el interés de ver a personas que, imaginándose saber alguna cosa, demostraban no saber nada: ἡοὶ δὲ τοῦτο, ὥς ἐγὼ φημι, προσέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ δε μαντεύειν καὶ ἐξ ἐντυγνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὥστε τις ποτε καὶ ἄλλη θρία μοῖσα ἀνθρώπων καὶ ὁμοῖν προσέταξε πράττειν [«Porque les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son. En verdad, es agradable. Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo»]. Ast, 8 B, p. 136 § 33c<sup>73</sup>.

\*\* Rogaré al lector recordar, en cambio, lo atareado que está Sócrates en la exposición de Jenofonte, instruyendo a sus discípulos para que sean buenos ciudadanos. De ahí que Sócrates subraye también en la *Apología* de Platón la importancia de ser un hombre privado<sup>74</sup>, algo que armoniza totalmente con otras actitudes negativas de Sócrates hacia la vida; de hecho, ser un hombre privado en Grecia debió de significar algo totalmente diferente de lo que en nuestros días es vivir apartado, pues entre los griegos cada individuo singular veía su vida como abarcada y sostenida por la vida del Estado, en un sentido mucho más profundo que en nuestro tiempo. Por eso también Calicles (en el *Gorgias*) reprocha a Sócrates seguir dedicándose a la filo-



cabo ninguna cosa importante, ni en los negocios públicos ni en los privados, sino que a causa de ese *servicio al dios* es indigente en todos los aspectos. Pero vuelvo al mencionado pasaje de la *Apología*. Sócrates se refiere a la dicha de llegar a estar, tras la muerte, en contacto con los grandes hombres que vivieron antes que él y que corrieron su misma suerte, y entonces añade: καὶ δὴ καὶ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνώντα, ὥσπερ τοὺς ἐνταῦθα, διδάσκειν, τίς αὐτῶν σοφός ἐστι καὶ τίς οὐ φαίνεται, ἔστι δ' οὐδ' [«Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es»] (41b; Ast, 8 B, p. 156). Hemos aquí <sup>101</sup> ante un punto decisivo. No puede negarse que Sócrates está a un paso de caer en el ridículo con este afán de andar husmeando que no lo deja en paz ni siquiera después de la muerte. ¡Y quién podría contener la risa al imaginarse los severos espectros de los infiernos, y en medio de ellos Sócrates, que no se cansa de interrogarlos y mostrarles que nada saben! Podría parecer, sin embargo, que lo que Sócrates mismo quiso decir es más bien que acaso algunos de ellos hayan sido sabios, pues dice que querría probar quién de entre ellos es sabio y quién cree serlo y no lo es. Pero hay que recordar que, por un lado, ese saber no es más ni menos que la referida ignorancia\*, y que, por el otro, él dice querer ponerlos a prueba en el otro mundo al igual que en éste, con lo cual parece suponer que a esos grandes hombres tal vez no les vaya mejor en ese *tentamen rigurosum* [examen riguroso]<sup>78</sup> de lo que les fue en esta vida a los grandes hombres. Vemos aquí, pues, la *ironía* en toda su divina *infinitud*, la cual no deja absolutamente nada en pie. Como Sansón<sup>79</sup>, Sócrates abraza las <sup>102</sup> columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia. Cualquiera reconocerá que esto es *auténticamente socrático*; en cambio, no llega *nunca* a ser *platónico*. Me encuentro aquí, por tanto, ante una de aquellas duplicida-

sofia, puesto que en su opinión el filosofar, lo mismo que el balbuceo, es algo que sólo se les permite a los niños, y un adulto que sigue filosofando merece que se lo reprenda (cf. Heise, p. 99<sup>71</sup>), pues, como dije antes, por más grandioso que sea su talento, no hace otra cosa que volverse poco viril cuando se aleja del núcleo del Estado y evita las reuniones públicas en las que, como dice el poeta, el hombre puede sin embargo destacarse la primera vez y pasarse el resto de la vida en un escondrijo, susurrándole algo al oído a tres o cuatro muchachas, sin pronunciarse jamás de manera libre, noble y poderosa. — No necesito recordar al atento lector cuán semejantes son esta disertación de Calicles y la científica moderación que Jenofonte le hace recomendar a Sócrates<sup>78</sup>.

\* Por lo que respecta a la posibilidad de que hubiese todavía un saber acerca de algo que no fuese esta ignorancia misma, un débil trazo o una fugaz alusión a un saber positivo, Sócrates mismo dice en el *Banquete* (Heise, p. 10): mi sabiduría es pobre y de naturaleza ambigua, igual a un sueño<sup>77</sup>; y en la *Apología* interpreta de ese modo la sentencia del oráculo delfico: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ἀλίου πνεύματος ἀξία ἔστι καὶ οὐδενός [«que la sabiduría humana es digna de poco o de nada»]. Cf. Ast, 8 B, p. 112, § 23a.

des que se dan en Platón, y ésta es precisamente la huella que habré de seguir a fin de descubrir lo verdaderamente socrático.

La mencionada diferencia entre preguntar para obtener una plenitud y preguntar para avergonzar se muestra también, de una manera más precisa, como la relación entre lo abstracto y lo mítico en los diálogos de Platón.

Para aclararlo mejor, examinaré con más detalle un par de diálogos a fin de mostrar cómo puede lo abstracto rematarse en ironía, y lo mítico presagiar una especulación más rica.

### *Lo abstracto en los primeros diálogos platónicos se remata en ironía*

#### *El Banquete*

El *Banquete* y el *Fedón* marcan el punto de torsión en la concepción de Sócrates, puesto que, como tan a menudo se ha repetido, el primero presenta al filósofo en vida y el segundo en la muerte. En el *Banquete* están presentes las dos formas de exposición señaladas, la dialéctica y la mítica. La mítica comienza cuando Sócrates mismo se hace a un lado e introduce el discurso de Diótima de Mantinea<sup>80</sup>. Es cierto que Sócrates observa, al final, que él mismo fue convencido por el discurso de Diótima, y que ahora busca convencer igualmente a otros, dejándonos con la duda de si aquél, en otras palabras, no le pertenece en realidad a él mismo aunque sea de segunda mano; pero de ahí no puede hacerse ninguna inferencia adicional acerca de la relación histórica entre lo mítico y Sócrates. Este diálogo aspira a dar realidad al conocimiento pleno aun en otro sentido, cuando el Eros concebido de manera abstracta se visualiza en la persona de Sócrates gracias a la ebria intervención de Alcibiades<sup>81</sup>; pero esa intervención, como es natural, no puede darnos mayor información en lo que respecta a la cuestión de la dialéctica socrática. Habrá que investigar mejor cuál es el estatuto del desarrollo dialéctico en este diálogo. Quien haya leído el diálogo con un mínimo de atención, sin embargo, nos habrá <sup>103</sup> dado ya la razón cuando anteriormente observábamos que el método consiste en «simplificar las múltiples combinaciones de la vida, reconduciéndolas a una abreviatura más y más abstracta». La exposición definitiva de la esencia de Eros, en efecto, no inhala en modo alguno el aliento que el desarrollo previo habría exhalado, sino que sus meditaciones se elevan en escala siempre creciente por encima del aire de la atmósfera hasta hacer casi que la respiración se detenga en el puro éter de la abstracción. De ahí que los discursos precedentes no sean vistos como



momentos de la concepción final, sino más bien como la gravedad terrestre de la que el pensar debe paulatinamente liberarse. Pero si las diferentes exposiciones no se relacionan de manera necesaria con la exposición final, sí se relacionan, en cambio, de manera recíproca unas con otras, puesto que son discursos sobre el amor surgidos de los diferentes puntos de vista que se dan en la vida y desde los cuales los oradores, como si fuesen aliados venidos de todas partes, extienden el territorio que conforma la esencia propia del amor, que en la concepción socrática resulta tan invisible como un punto matemático, pues es abstracta, sin que a partir de ese punto brillen sesgadamente, a su vez, las diferentes concepciones relativas. Todas estas disertaciones son, pues, como la extensión de un calejeo, tal la ingeniosidad con la que cada exposición se pliega a la siguiente; y es tal su chispa lírica que sucede incluso con ella lo que con el vino en copas de cristal artísticamente tallado, que lo que embriaga no es sólo el espumoso vino contenido en ellas, sino también la infinita refracción, el mar de luz que se abre cuando uno mira en su interior. Si bien la relación entre lo dialéctico y lo mítico no se presenta con tanta fuerza en el *Banquete* como lo hace, por ejemplo, en el *Fedón*, y sin contar con el hecho de que este diálogo es menos útil a mis propósitos, la ventaja de aquél consiste en destacar de manera muy precisa los dichos de Sócrates mismo respecto de lo que éste ha oído de Diótima.

104 Pedro comienza<sup>82</sup>. Describe la eternidad de Eros. Eros triunfa sobre el tiempo, como lo indica el hecho de que no tenga padres; triunfa no sólo sobre la mezquindad en el hombre, gracias a ese excitante sonrojo de timidez, sino también sobre la muerte, y es así como rescata de los infiernos al objeto amado y que los dioses, íntimamente conmovidos, lo recompensan. Pausanias detiene su mirada en la doble naturaleza de Eros, si bien no para abarcar esa duplicidad en una unidad negativa, como en la exposición de Diótima, en la que Eros es hijo de Poros y Penía<sup>83</sup>. Una es hija de Urano, el celeste, y huérfana de madre. El otro es mucho más joven, tiene por condición la diferencia de sexos y es de naturaleza vulgar. A partir de allí explica el significado de la pederastia celestial, que ama lo que hay de espiritual en el hombre, y ésta es la razón por la que lo sexual no lo mancha ni lo envilece. Puesto que a Aristófanes resulta haberle dado hipo, declara que el médico Erixímaco debería encargarse de sacarle el hipo o bien hablar en lugar suyo. Comienza entonces Erixímaco<sup>84</sup>. Éste prolonga la observación hecha por Pausanias, que él mismo sostiene, aunque en realidad concibe la duplicidad del amor desde un ángulo completamente diferente al de Pausanias. Mientras que Pausanias se había circunscrito a dos tipos de amor y había intentado exponer su distinción, Erixímaco,

por su parte, concibe el asunto teniendo presente que a cada momento del amor le corresponden dos factores, y esto lo encuentra corroborado más que nada en la naturaleza, considerada ésta desde la perspectiva de la ciencia médica. Así, el amor es unidad en lo discordante, y si Asclepio fue el creador del arte médico, fue porque supo infundir amor a los opuestos más extremos (lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce, lo seco y lo húmedo). Lo mismo se repite por todas partes en la naturaleza; las estaciones, climas, etc., dependen también de manifestaciones de amor; lo mismo sucede con los sacrificios y con todo lo que es propio del arte adivinatorio, puesto que allí se constituye la asociación entre dioses y hombres. Toda su disertación es una suerte de fantasía filosófico-naturalista\*. Una vez que Aristófanes se hubo recuperado de su hipo (a propósito de lo cual trae a colación una relación de opuestos diferente de la que antes describiera el médico: que el hipo se le cura estornudando), toma la palabra y fundamenta la supuesta relación de oposición en el amor más profundamente que cualquiera de los oradores anteriores, ilustrándola según la contraposición de los sexos y la disección de los hombres llevada a cabo por los dioses<sup>86</sup>. Menciona incluso la posibilidad de que a los dioses se les ocurriera ulteriormente fraccionar a los hombres en caso de no estar éstos satisfechos con ser lo que son: mitades de hombre, «pues de uno hemos llegado a ser dos, cortados al medio como besugos». Y entonces da rienda suelta a su jovialidad, tanto al describir la originaria indiferenciación de los sexos y la consiguiente condición del hombre como al concebir, también con profunda ironía, lo negativo del amor, su necesidad de reunificación; a lo largo de esta exposición de Aristófanes, sin quererlo, nos acordamos de los dioses, que sin duda se divirtieron a lo grande al ver cómo estas mitades de hombres, entreverándose en infinita confusión, buscaban llegar a ser hombres completos. Después de Aristófanes habla, entonces, el poeta trágico Agatón<sup>87</sup>; su disertación es más ordenada. Llama la atención sobre el hecho de que los otros, más que haber alabado al dios, han elogiado la suerte de los hombres por los bienes que el

105

\* Hay, por lo demás, cierta falta de claridad en la disertación de Erixímaco; por un lado, pasa por alto la necesidad del momento de la unidad inmediata, del lazo de unidad que cibe la duplicidad, y ello pese a citar la frase de Heráclito según la cual lo Uno, estando en discordia consigo mismo, está en consonancia consigo mismo, como la cuerda de una lira o de un arco<sup>85</sup>; por otro lado, el doble Eros sigue siendo para él, tanto como para Pausanias, algo meramente externo, una división externa, y no el reflejo de una duplicidad subyacente al amor y necesariamente proveniente de él. El amor es entonces la relación misma de los opuestos, o una suerte de relación personal con los opuestos, o un *primo* sin contenido fuera de esa relación de opuestos, o algo enfrentado a los opuestos. En suma, su exposición es una mezcla de tradición y de poesía naturalista.

dios les concede, sin que nadie haya mencionado cómo es el dios mismo que administra todos esos bienes. Agatón intenta mostrar por tanto cómo es el dios mismo, y cuáles son los bienes que administra a los demás. Toda la disertación es, pues, una oda a Eros, que es el más joven de los dioses (pues es siempre joven y está siempre acompañado de jóvenes), el más delicado (pues habita en lo más tierno, en los corazones y en las almas de dioses y hombres, y se aleja de todo temperamento áspero), el de más bello colorido (pues vive constantemente rodeado de flores), etc., etc. A los hombres les ha concedido el respectivo dominio del arte, pues sólo alcanzan la fama aquellos a quienes Eros ha inspirado.

106 Puesto que me llevaría demasiado lejos ponerme a analizar en detalle la relación entre los diversos discursos, me remitiré al último, es decir, al de Sócrates. Sócrates tuvo la ingenuidad de creer que debía decirse en cada caso la verdad acerca del objeto que uno intenta elogiar, y que a partir de allí, siendo esto lo esencial, debía uno seleccionar lo de mayor belleza y exponerlo del modo más digno posible... ¡; pero no era ése, según veo, el modo correcto de hacer alabanzas, el cual consiste en asignar al objeto tantos y tan bellos atributos como sea posible; sean éstos pertinentes o no. No importa que sean falsos, pues la tarea sería, al parecer, que cada uno de nosotros haga de Eros un elogio aparente, y no uno real»<sup>88</sup>. Sócrates procede entonces como de costumbre, de manera interrogativa. Comienza con una de aquellas inquisitivas preguntas genuinamente socráticas: si Eros es, según su naturaleza, amor hacia alguna cosa o hacia ninguna; pero si el amor, además, desea aquello que es su objeto, entonces no lo tiene sino que lo necesita, y esta misma necesidad se concibe como idéntica al anhelo de una perdurable posesión futura; pues uno desea lo que no tiene incluso cuando anhela conservar en el futuro lo que tiene ya. El amor es entonces necesidad de algo, deseo de algo que no se tiene, y puesto que el amor es amor por lo bello, Eros necesita la belleza, no la tiene. Y puesto que lo bueno es además lo bello, Eros necesita también lo bueno. Del mismo modo cabe proceder con respecto a todas las ideas, y vemos que Sócrates no quita el pellejo para alcanzar el hueso, sino que *excava el hueso*. Aquí culmina el desarrollo socrático, pues la exposición subsiguiente no es otra cosa que narración. Y en caso que el lector no haya visto todavía lo que quiero que vea, espero que tanto yo como él lo consigamos cuando en lo sucesivo me conceda su atención.

Sócrates inicia su disertación con una ironía. Pero ésta, si cabe decirlo así, era sólo una figura irónica, y él no merecería en verdad el título de ironista si aquello por lo que se destaca fuese sólo la destreza de hablar irónicamente tanto como otros hablan en jeri-

gonza. Si bien los oradores anteriores habían dicho muchísimas cosas acerca del amor, muchas de las cuales no eran relevantes en relación con ese objeto, quedaba aún la presuposición de que había mucho por decir sobre el amor, y Sócrates lo desarrolla ante ellos. Y he aquí que el amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada. He ahí el método. El amor es paulatinamente liberado de la concreción accidental en la que se encontraba según los oradores anteriores y reconducido a su *determinación más abstracta*, allí donde se muestra no como amor de esto o de aquello, de esto otro o de aquello otro, sino como amor hacia algo que l no tiene, i.e., como deseo, como ansia. Esto es muy cierto, en algún sentido; pero es que el amor es allí el amor infinito. Cuando decimos que Dios es amor<sup>89</sup>, lo que decimos con ello es que él es aquello que se comunica infinitamente; cuando hablamos de permanecer en el amor<sup>90</sup>, de lo que hablamos es de participar de una plenitud. Eso es lo sustancial en el amor. El deseo, el ansia, es lo negativo en el amor, es decir, la negatividad inmanente. Deseo, necesidad, ansia, etc., son, para emplear una de las expresiones de Hegel que trae a colación precisamente lo que se trata de traer a colación aquí, la infinita subjetivización del amor<sup>91</sup>. Esta determinación es ya la más abstracta o, para ser más precisos, es ella misma lo abstracto, no en sentido ontológico, sino en el sentido de aquello a lo que le falta su contenido. Claro que uno puede concebir lo abstracto como lo omniconstitutivo, seguirlo en sus propios movimientos silenciosos y dejar que se determine en dirección a lo concreto y se despliegue en lo concreto. O bien, puede partir de lo concreto y, teniendo lo abstracto *in mente*, hallarlo en lo concreto y sacarlo de allí. Pero ninguno de los dos es el caso de Sócrates. Sócrates no remite el estado de cosas a las categorías. Para él, lo abstracto es una designación completamente desprovista de contenido. Parte de lo concreto y llega a lo más abstracto, y allí donde la investigación debería comenzar, allí se detiene. El resultado al que llega es propiamente la determinación indeterminada del ser puro: el amor es; pues el añadido según el cual es ansia, deseo, no es determinación alguna, ya que es meramente una relación con algo que no está dado. Del mismo modo, podríamos referir el conocimiento a un concepto completamente negativo, determinándolo como apropiación, como adquisición, pues es obvio que ésa es la única relación del conocimiento con lo conocido, si bien por otra parte es también posesión. Pero así como lo abstracto en sentido ontológico tiene su vigencia en la especulación, lo abstracto en tanto que negativo tiene su verdad en lo irónico.

Una vez más nos topamos aquí con una duplicidad en Platón: el desarrollo dialéctico es llevado adelante hasta que desaparece en lo

107

puramente abstracto; allí comienza un desarrollo de otra índole que quiere aportar la idea, pero puesto que ésta no se relaciona ya de manera necesaria con lo dialéctico, es improbable que a la evolución total le corresponda alguna idea. Pero, por otro lado, tampoco es posible asignarle arbitrariamente esto a uno l y aquello al otro sólo para que cada cual tenga lo suyo. Sócrates y Platón debieron tener cada uno una perspectiva en la que debe haber habido, por más diferentes que fuesen entre sí, *puntos esenciales de coincidencia*, a saber, *la irónica* (pues lo dialéctico como tal no constituye una perspectiva que se relacione de manera esencial con la personalidad) y *la especulativa*. En cuanto a si la explicación que Sócrates presenta tras la exposición de Diótima constituye un progreso, y qué importancia ha de atribuirse a la dicotomía del amor y de lo bello (en la que el momento negativo queda fuera y el positivo es un flojo e indolente quietismo, mientras que una tricotomía vería de inmediato el uno en virtud el otro, y entonces no estaría expuesta a lo que le sucede a Diótima: que lo bello resulta ser nuevamente lo bello en sí, algo puramente abstracto que, luego, debe mostrarse), todo esto lo examinaré con mayor detalle al explicar lo mítico en los diálogos.

He aludido anteriormente a la observación general según la cual en el *Banquete* se busca suplir aquello que falta en la concepción dialéctica haciendo que el amor *se visualice* en la *persona* de Sócrates, de manera que los elogios del amor terminan siendo un elogio de Sócrates. Si bien la visualización de la idea en una personalidad es sólo un momento de la idea, precisamente en cuanto tal tiene aquélla su importancia en el desarrollo. El movimiento dialéctico resulta en Platón, con todo, extraño a la idea misma, justamente porque, por más ingeniosos que sean los *pas* [pasos] con los que se mueve, no es la dialéctica propia de la idea. Así pues, mientras que los restantes oradores andaban a tientas como gallinas ciegas tras la idea, el ebrio Alcibiades la capta con inmediata seguridad; junto a esto hay que notar, sin embargo, que la circunstancia de la ebriedad de Alcibiades parece indicar que éste está seguro de la relación amorosa sólo en una potenciada inmediatez, y que, estando sobrio, aquélla le habría acarreado la angustia aunque dulce incertidumbre de la plena inseguridad. Es decir, que, si consideramos la índole de la *relación amorosa* que tuvo lugar entre Sócrates y Alcibiades, seguramente tendremos que darle la razón a Alcibiades cuando menciona que Sócrates se burló de él a causa de su amor, agregando entonces: «Y no sólo a mí me ha tratado de ese modo, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchos otros a quienes defraudó como falso amante, hasta el punto de resultar ser el amado en lugar del amante»<sup>92</sup>. De

ahí que Alcibiades no sea capaz de l renunciar a él. Se apega a Sócrates con total apasionamiento: al escucharlo, mi corazón late con más ímpetu que el de las Coribantes, y lloro a lo largo su discurso<sup>93</sup>. No hay ningún otro orador que lo afecte de manera semejante; aborrece su condición servil y aun la vida le parece insoportable en esas condiciones. Huye de Sócrates como de las sirenas, se tapona los oídos para no tener que seguir estando a su lado y envejecer, y hasta desea a menudo que Sócrates no estuviese vivo, aunque sabe que si así fuera su dolor sería mucho mayor. Es como si lo hubiese mordido una serpiente, o incluso algo más doloroso todavía y en el sitio en que más duele, a saber, en el corazón o en el alma. Apenas si necesito recordar, desde luego, que la relación amorosa que tuvo lugar entre Sócrates y Alcibiades fue una relación intelectual. Si nos preguntamos, sin embargo, qué cosa había en Sócrates para que esa relación fuese no ya meramente posible sino necesaria (pues bien observa Alcibiades que él no era el único que se relacionaba con Sócrates de esa manera, sino también casi todos aquellos que tenían trato con él), en ese caso no tengo otra respuesta que ésta: fue *la ironía de Sócrates*. Pues si su relación amorosa hubiese consistido en un rico intercambio de ideas, o en una abundante emanación por una de las partes y una agradecida recepción por la otra, habrían tenido entonces algo tercero en lo cual amarse, a saber, la idea, y una relación semejante no habría engendrado jamás tal desasosiego pasional. Pero precisamente porque es esencial a la ironía no desenmascarse jamás, y porque por otro lado le es igualmente esencial cambiar de máscara a la manera de Proteo, por eso debía necesariamente acarrear tanto dolor al mancebo enamorado\*. Si aquélla, por tanto, tiene algo de horroroso, tiene también algo de extraordinariamente seductor y encantador. Lo que tiene de simulación y de misterio, la telegráfica comunicación que entabla, pues un ironista debe siempre ser entendido de lejos, la infinita simpatía que presupone, el huidizo e indescriptible momento del entendimiento que suplanta instantáneamente a la angustia del malentendido, todo esto cautiva de manera irresistible. Pues si l en un primer momento, cuando el ironista se abre al individuo, éste se siente liberado y a sus anchas al contacto con él, en el momento siguiente estará en su poder, y esto es sin duda lo que quiere decir Alcibiades cuando menciona que Sócrates los defraudó al resultar ser el amado en lugar de ser el amante. Puesto que es también esencial al ironista no expresar jamás la idea como tal, sino sólo

\* El ironista eleva al individuo por encima de su existencia inmediata, eso es lo liberador; pero luego le deja suspendido, como el sarcófago de Mahoma según la leyenda, entre dos imanes: lo atractivo y lo repulsivo<sup>94</sup>.

indicarla de pasada, recoger con una mano lo que es dado con la otra, poseer la idea como propiedad personal, la relación resulta naturalmente aun más tensa. Así, pues, de manera totalmente silenciosa se ha desarrollado en el individuo una enfermedad que es tan irónica como cualquier otra atrofia, y que hace que el individuo se sienta mejor cuando más cerca está su descomposición. El ironista es el vampiro que ha chupado la sangre del amante y que, tras insuflarle su frialdad, lo ha adormecido y afligido con agitados sueños.

Cabe preguntarse entonces: ¿a qué apunta todo este desarrollo? Yo respondería: a un *doble* propósito. Por un lado, el de mostrar que incluso en el modo en que Alcibiades concibe a Sócrates la ironía es en él lo esencial, y el de indicar, además, que la relación amorosa que tuvo lugar entre Sócrates y Alcibiades tanto como la dilucidación de la esencia del amor que podemos extraer de ella son negativas. Por lo que respecta al *primer* punto, debemos recordar que se ha creído poder demostrar la necesidad de que hubiera en Sócrates una gran plenitud positiva, invocando la exaltación con que Alcibiades narra su relación con él\*. Parece importante, sin embargo, examinar primero un poco más de cerca el carácter de esa exaltación. Éste parece ser, en el ámbito de los sentimientos, paralelo a aquello que La Rochefoucauld denomina, en el dominio del entendimiento, la *fièvre de la raison* [fiebre de la razón]<sup>95</sup>. Suponiendo que hubiera alguna otra cosa que pudiera haber despertado esa exaltación en Alcibiades (pues ya he intentado mostrar anteriormente que la ironía lo consigue), ello debería estar indicado en el encomio de Alcibiades. ¡Pues veamos. Alcibiades destaca el carácter silénico de Sócrates: «Sócrates dice ser del todo inepto y no saber nada. ¿No es ésta una figura comparable a la de los silenos? Claro que sí, pues no es más que una vestidura exterior que se ha puesto, como la figura tallada de un sileno; pero al abrirlo, queridos hermanos de copas, ¡no os imagináis cuánta sabiduría veríais en él!... Ante los demás disimula y los toma en broma; pero las veces que se ha puesto serio y ha abierto su interior, no sé si alguien ha contemplado en su alma imágenes de lo divino. Yo las contemplé una vez, y se me presentaron tan divinas y áureas, en todo sentido tan bellas y admirables, que instantáneamente resolví que debería hacer todo lo que Sócrates me ordenara»<sup>96</sup>. Aquí hay que notar lo siguiente. Por un lado, que no es fácil

\* Anticipando, habré de recordar al lector que el mismo problema se repetirá, bajo otra forma, cuando tenga que explicar hasta qué punto es necesario admitir que hubo en Sócrates una plenitud positiva, para dilucidar a partir de allí el hecho de que hayan surgido de él tantas escuelas filosóficas.

hacerse una idea de lo que Alcibiades propiamente quiere decir, y que en cierto modo no es del todo injusto conjeturar que tampoco Alcibiades tenía una idea clara al respecto. Por otro lado, que Alcibiades mismo señala que sólo en una muy rara ocasión Sócrates se abrió de ese modo. Y si seguimos atendiendo a la propia indicación de Alcibiades, vemos que emplea la expresión: «las contemplé una vez». Contempló esas imágenes de lo divino. La única idea que podemos asociar a esto es la de la presencia de una personalidad divina portadora de la ironía, si bien con ello no se enuncia acerca de Sócrates *nada más* que lo que cabe decir de él *en tanto que ironista*. Pero tales instantes de transfiguración demuestran a lo sumo la condición de una plenitud divina *κατὰ χρῆμα* [en estado latente], de manera que no puede decirse que lo exaltante haya sido una plenitud positiva. Si tenemos en cuenta, además, que el elemento propio de Sócrates era el habla, la conversación, parece que Alcibiades utiliza realmente la expresión «contemplar» con un cierto énfasis; como no menos sorprendente es oír a Alcibiades decir: «pues he olvidado mencionar que también su discurso se asemeja a aquellos silenos abiertos». Esto parece indicar también que aquello de lo que Alcibiades estaba enamorado era esencialmente de la personalidad de Sócrates, la armoniosa determinación natural que, sin embargo, se consumaba en una relación negativa de sí mismo con la idea y en una *omphalopsíquica*<sup>97</sup> fijación de la mirada sobre sí mismo. Es cierto que Alcibiades dice que esos discursos, cuando se los veía abiertos, eran en primer lugar los más razonables, y luego los más divinos, y que en su mayor parte contenían imágenes de virtud y eran de vastísimas proporciones. Pero por más que esto fuera lo manifiesto, o incluso lo primero que saltaba a la vista ¡en los discursos de Sócrates, queda sin aclarar de dónde procedían la ardiente inquietud y todo lo que había de demoníaco en su amor, pues cabría más bien esperar que el trato con Sócrates hubiera ayudado a Alcibiades a desarrollar la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo<sup>98</sup>. Por eso nos encontramos también con que, al final, la ironía de Sócrates vuelve a arrojar a Alcibiades al embravecido mar, y que pese a su embriaguez, su exaltación y sus grandes palabras, aquélla está igualmente presente en su relación con Sócrates. Pues así como Alcibiades debió de contentarse cuando, «con sensual deseo se echó bajo la manta de Sócrates y estrechó en sus brazos a ese hombre divino y en verdad admirable, y así estuvo la noche entera sólo para levantarse del lecho de Sócrates menospreciado, burlado, desdeñado en su belleza, como si hubiese estado recostado junto a un padre o a un hermano»<sup>99</sup>, así también debe contentarse cuando Sócrates lo aparta de sí haciéndole notar que había llevado a cabo toda su disertación por celos



hacia Agatón: «todo lo que dijiste fue para que Agatón y yo nos distanciásemos, y eso es porque crees que yo debería amarte a ti y a nadie más, y que tú eres el único que debería amar a Agatón»<sup>100</sup>. En *segundo* lugar, por lo que concierne a la dilucidación que esta exposición nos brinda en relación con la esencia del amor tal como ésta se dio en Sócrates, comprobaremos que la teoría y la práctica están en armonía. El amor que aquí se describe es el de la ironía; pero la ironía es *lo negativo del amor*, es la incitación al amor, es en el ámbito del intelecto lo que las travesuras y las querellas amorosas son en la región inferior del amor. Es indiscutible que hay en el ironista, recordémoslo una vez más, un fondo, un valor monetario, si bien la moneda que él expide carece de valor nominal, no es nada, lo mismo que los billetes; y, sin embargo, todas sus transacciones con el mundo se efectúan en esa unidad monetaria. La plenitud es en él una determinación natural, por eso no está en su inmediatez como tal ni se la obtiene a través de la reflexión. Así como se necesita un alto grado de salud para estar enfermo, pero de manera tal que la salud no se nota en la plenitud positiva, sino en la potencia de vida de la que la enfermedad sigue nutriéndose, así también sucede con el ironista y su plenitud positiva. Ésta no se despliega en la plenitud de la belleza, y el ironista busca incluso disimular el conducto subacuático con el aire atmosférico que lo alimenta.

113 | Una observación más, antes de retirarme del *Banquete*. Baur observa bellamente que el *Banquete* se acaba cuando Agatón y Aristófanes (los momentos discursivos) terminan emborrachándose y Sócrates es el único que se mantiene sobrio como unidad de lo cómico y lo trágico; también trae a colación la analogía, poco elegante a mis ojos, que Strauss ha querido establecer entre la conclusión del *Banquete* y la transfiguración de Cristo en la montaña<sup>101</sup>. Si puede decirse que Sócrates proporciona aquí la *unidad* de lo cómico y de lo trágico, es, obviamente, sólo en la medida en que la ironía misma es esa unidad. Así que si alguien quiere hacerse la idea de que Sócrates, según la inveterada costumbre, está absorbido en sí mismo cuando todos los demás se han embriagado, puede que ese mirarse fijamente a sí mismo, tan frecuente en él, nos proporcione una imagen plástica de la abstracta unidad de lo cómico y lo trágico de la que aquí puede tratarse. La mirada fija, en efecto, puede designar tanto el ensimismamiento contemplativo (ésta sería más bien la mirada fija platónica) como aquello que llamamos pensar en nada, cuando, por así decirlo, «nada» se nos hace visible. Es cierto que Sócrates pudo proporcionar una tal unidad superior, pero esta unidad es la unidad *abstracta y negativa* en la nada.

### Protágoras

Pasaré ahora a tratar el *Protágoras* de un modo semejante, a fin de mostrar cómo el movimiento dialéctico en su totalidad, que aquí es el que predomina, acaba en lo puramente negativo. Antes de esto habrá que dar lugar, sin embargo, a una observación general acerca de los diálogos de Platón, un lugar adecuado, me parece, puesto que el *Protágoras* es el primer diálogo que permite hacerlo. En efecto, cuando se trata de clasificar los diálogos de Platón, creo que lo más adecuado es seguir la división hecha por Schleiermacher entre los diálogos en los que lo *dialógico* es un momento esencial, y en los que una incansable ironía a veces libera y a veces enlaza la disputa y los disputantes, y los diálogos *constructivos*, caracterizados por una exposición científica objetiva. Estos últimos son *La república*, el *Timeo* y el *Cratias*<sup>102</sup>. En cuanto a estos diálogos, tanto la tradición como su propio carácter interno permiten que se los sitúe en el punto culminante del desarrollo. La forma interrogativa es en estos diálogos un momento superado; el que responde aparece en todo caso como un testigo presencial, alguien que representa a la feligresía con su sí y con su amén; o sea, que ya no se conversa. Por eso también la ironía ha desaparecido parcialmente. Pero si tenemos en cuenta cuán necesario era para Sócrates conversar, de modo que la única alternativa planteada fuese siempre preguntar él mismo para que el otro responda, o que el otro pregunte para responder él\*, nos encontramos entonces con una diferencia esencial entre *Platón* y *Sócrates*, por más que Platón la haya percibido conscientemente y reproducido con inmediata fidelidad. Me ocuparé poco de estos diálogos constructivos, puesto que no pueden contribuir a

114

\* Con esto hay que observar también que el preguntar llegó a ser tan necesario para Sócrates que, incluso cuando permite que otro pregunte, la fuerza de la costumbre hace que al cabo de dos o tres movimientos utilice la forma interrogativa en su respuesta y vuelva a preguntar. Se encarga de hacer respetar debidamente la forma interrogativa y de que no se haga concesión alguna a la interrogación retórica. Así, en el *Gorgias* (Heise, p. 48): Polo: ¿Crees que los buenos oradores son tratados en la ciudad como aduladores y desdeñados como personas vulgares? Sócrates: ¿Es una pregunta la que planteas, o es el comienzo de un discurso? Polo: ¿Cómo? ¿No podrían aquéllos, al igual que los tiranos, matar a quien quieran, despojar de su fortuna a todo el mundo y expulsar de la ciudad a quien les parezca? Sócrates: (Por el perro, Polos, todo lo que has dicho, y todavía no sé si estás exponiendo tu propia opinión o interrogándome)<sup>103</sup>. Cuando al final del *Gorgias*, tras haber hecho callar a los sofistas, Sócrates prosigue él solo la indagación, lo hace sin embargo en la forma de una conversación consigo mismo<sup>104</sup>. En el *Cratias*, cuando las Leyes en persona y el Estado toman la palabra, éstas dicen: No dejes que nuestras preguntas te sorprendan, Sócrates, sino respóndelas, pues bien habituado estás a hablar mediante preguntas y respuestas<sup>105</sup>. También en la *Apología* conduce su respuesta en forma de preguntas y respuestas, y él mismo llama la atención sobre ello. Cf. *Así*, 8 B, p. 122 § 27: οὐ δὲ ἑμὶν ἀποκρίναι, ὡς Μέλαιτε. ἡμῖν δὲ, ὅπερ καὶ ὁ ὄρχης ἡμῶς παρηγορεῖται, μέμνησθαι μὴ μὴ θεωρεῖν, ἵνα ἐν τῷ εὐκλόστῳ τρόπῳ τοῖς λόγοις ποιῶμαι. [Tú, Meletos, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual].



115 una percepción de la personalidad de Sócrates ni tal como fue en realidad, ni tal como Platón la pensó; de hecho, quien conozca un poco estos diálogos se dará cuenta de que la relación en la que la personalidad del hablante se encuentra con respecto al objeto es tan enteramente extrínseca, que el nombre de Sócrates llega a ser casi un *nomen appellativum* [un apelativo] que sólo designa al hablante, al disertante. A esto se suma que, habiendo sido cortado el cordón umbilical que liga el discurso al hablante, el hecho de que se utilice todavía la forma del diálogo aparece como algo completamente accidental, y es casi sorprendente que Platón, que en *La república* menosprecia la exposición poética en oposición al simple relato<sup>106</sup>, no haya hecho que la exposición dialógica ceda el paso a una forma más marcadamente científica.

Muchos de estos primeros diálogos acaban *sin resultado*; o, como observa Schleiermacher, de entre los diálogos anteriores a *La república* referidos a alguna de las virtudes, ninguno llega a la explicación correcta; cf. *Platons Werke* por F. Schleiermacher, Tercera Parte, tomo I, p. 8: *So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen, so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken* [«Así como el Protágoras trataba la cuestión de la unidad y de la enseñabilidad de la virtud, pero sin presentar el concepto mismo, así también se trata de la valentía en el Laches y de la prudencia en el Charmides. También podemos recordar aquí al Lysis, puesto que constituye un momento de importancia en lo que hace a la cuestión de si es correcta la oposición entre amigo y enemigo»]. Claro que el hecho de que acaben sin resultado puede definirse todavía mejor diciendo que acaban en un *resultado negativo*. El Protágoras habrá de servir de ejemplo, así como el libro primero de *La república*, que según la observación de Schleiermacher acaba también sin resultado. Esto es, además, de gran importancia para nuestro análisis dado que, si se trata de dar con lo socrático, lo más acertado es buscarlo en los primeros diálogos.

Por lo que respecta a la *intención* del Protágoras, no decidiré si ésta es la de tomar impulso para una respuesta definitiva a los problemas que el diálogo contiene (acerca de la unidad de la virtud y la posibilidad de enseñarla), o bien si, como supone Schleiermacher, dicha intención no se encuentra en ningún punto particular, siendo por tanto inconmensurable con los problemas abordados en el diálogo, y si, suspendida sobre el conjunto, se cumple solamente en la ilustración del método socrático, que afloraría depurada y reju-

venecida tras la sucesiva supresión de cada punto particular; sólo observaré que puedo estar muy de acuerdo con Schleiermacher siempre y cuando el lector recuerde que el método, según mi perspectiva, no consiste en lo dialéctico de la forma interrogativa como tal, sino en la dialéctica sostenida por la ironía, que procede de la ironía y retorna a la ironía. Por eso, hacia el final del diálogo, Sócrates y el sofista están, como los franceses pueden decir propiamente sólo respecto de uno, *vis à vis au rien* [frente a la nada]<sup>107</sup>; están uno frente al otro como aquellos dos calvos que, tras una larga contienda, terminaron ganándose un peine<sup>108</sup>. Lo que resulta para mí esencial en este diálogo es, naturalmente, su total *configuración irónica*. Es cierto que el hecho de que no se haya llegado a ninguna respuesta decisiva para los problemas planteados significa, como dice Schleiermacher, que el diálogo acaba sin resultado; pero esto no tendría nada de irónico, dado que la interrupción de la indagación podría deberse a algo puramente accidental, pudiendo construirse a partir de allí una total infinitud, o bien estar asociada al profundo deseo de que un logrado alumbramiento la libere de esos estériles dolores de parto; podría demostrarse que el diálogo, en otras palabras, es un momento en el todo de la indagación. Es cierto que, de esa manera, el diálogo habría acabado sin resultado, pero este «sin resultado» no es en modo alguno lo mismo que un resultado negativo. Que haya un resultado negativo implica siempre que hay un resultado, y sólo la ironía puede proporcionar un resultado negativo en su estado más puro e impoluto. Pues mientras que hasta el escepticismo postula siempre alguna cosa, la ironía está siempre haciendo el tantálico esfuerzo, semejante al de aquella vieja bruja, de devorar todo primeramente para después devorarse a sí misma o, como se dice de la bruja, para devorar su propio vientre<sup>109</sup>.

Es decir, que el diálogo es plenamente *consciente de esta falta de resultado*, y es como si, más que regocijarse en la aniquilación de los sofistas, saboreara con cierto beneplácito el completo encanto de la destrucción. Sócrates mismo dice: «...el inminente final de nuestra conversación es como alguien que nos censura y que se burla de nosotros, y que nos diría, si pudiese hablar: ¡Qué extrañas personas sois, Sócrates y Protágoras!»<sup>110</sup>. Pues una vez que los contendientes, habiendo Protágoras renunciado a la disertación epideíctica, han ensayado todas las formas de combate, de modo que primero Sócrates pregunta y Protágoras responde, y después éste pregunta y aquél responde, y finalmente de nuevo Sócrates pregunta y Protágoras responde, una vez que, para decirlo lo más gráficamente posible, han jugado repetidamente a la campana<sup>111</sup>, se da el curioso fenómeno de que Sócrates defiende lo que habría querido

117 atacar, y Protágoras ataque lo que habría querido defender. ¡ Todo el diálogo recuerda la conocida contienda del católico y el protestante que acabaron convenciéndose el uno al otro, de modo que el católico se hizo protestante y el protestante se hizo católico<sup>112</sup>, sólo que en este caso lo ridículo es asumido por la conciencia irónica. Tomaré en consideración una *objeción* que tal vez pueda hacerse aquí, tanto más en la medida en que sólo un lector atento puede hacerla. Puede parecer, en efecto, que fue Platón quien preparó la palanca irónica para sacudir por los aires no sólo a Protágoras sino también a Sócrates, catapultándolos con viva jovialidad; pero por más gracioso que sea el aspecto de ambos en medio de semejante barullo, es precisamente en su nombre por lo que debo permitirme una interpretación como ésta. Pues es Sócrates quien hace la observación, y ningún lector medianamente simpatético podrá dejar de figurarse la irónica sonrisa, contraria a la seriedad irónica y por tanto ambiguamente reñida consigo misma, que acompañó al irónico asombro de Sócrates al ver que todo el juego acababa de ese modo, su sorpresa al ver que Protágoras encontraba aquello que por necesidad sabía que encontraría, puesto que él mismo lo había escondido.

118 Esto es lo que concierne a la configuración general del diálogo o a la forma del diálogo. Si atendemos ahora al *contenido*, es decir, a los problemas intercalados en el mismo que, como la *meta* en una pista de carreras, marcan los puntos fijos sobre los que se mueven los contendientes, buscando acercarse más y más a ellos y apresurándose más y más por alcanzarse unos a otros, creo que en el conjunto podría uno hallar una similar *ironía negativa*.

Éste es particularmente el caso de la primera pregunta, acerca de si la virtud es única. Sócrates plantea entonces la pregunta de si la justicia, la prudencia, la mansedumbre, etc., son partes de la virtud o sólo nombres para una y la misma cosa, y luego si éstas son partes de la misma manera que las partes del rostro, esto es, la boca, la nariz, los ojos y las orejas, o más bien como las partes del oro, que no son en nada diferentes las unas con respecto a las otras

\* La anécdota a la que aquí aludo proporciona una segunda forma de resultado negativo irónico; de hecho, lo irónico en este caso es que se llega a un resultado real, pero puesto que este resultado real es completamente personal y, como tal, indiferente con respecto a la idea, y puesto que cabe suponer también que el neófito católico tendrá a su vez sobre el flamante protestante el mismo poder de convicción que éste tenía sobre él en el escalón anterior, y así sucesivamente, se ve ya la posibilidad de una disputa infinita que es en cada instante convincente para los contendientes, sin que por eso, no obstante, alguno de ellos arribe jamás a una convicción: sólo queda entre ellos la relación de correspondencia según la cual A se hace protestante en el instante en que B es católico, y B se hace protestante en el instante en que A se hace católico, lo cual se debe, desde luego, a que ambos cambian de hábito, pero no de hábitos.

ni con respecto al todo, salvo por referencia al hecho de ser grandes o pequeñas<sup>113</sup>. Sin embarcarme en una discusión particular acerca de lo mucho que hay de sofístico en ambas partes, sólo recordaré que la argumentación de Sócrates tiende esencialmente a destruir la relativa desigualdad entre las diversas virtudes a fin de poner a salvo la unidad, mientras que Protágoras tiene todavía a la vista la desigualdad cualitativa, y por eso carece del lazo capaz de abarcar y ceñir la rica multiplicidad. Por eso ni se le asoma la idea de la mediación, y anda a tientas en esa oscuridad cuando, para reivindicar la unidad, se aferra firmemente a una idea subjetivada de la mediación basada en la identidad de la igualdad y la desigualdad. Dondequiera que sea, dice, todas las cosas se asemejan en cierto respecto. Hasta lo blanco se asemeja en cierto modo a lo negro, y lo duro a lo blando, y esto sucede con todas las cosas que parecen oponerse entre sí. Según la concepción de Sócrates, en cambio, la unidad de la virtud<sup>\*</sup> es como un tirano que no tiene el coraje de gobernar el mundo real, sino que mata primero a todos sus súbditos para poder entonces, orgulloso y plenamente seguro, gobernar sobre un silencioso reino de pálidos espectros<sup>114</sup>. Si la mansedumbre no es la justicia, argumenta Sócrates, ser manso es lo mismo que ser no justo, *i.e.*, injusto, *i.e.*, impío. Cualquiera puede ver lo que hay de sofístico en este argumento de Sócrates. Pero lo que debo hacer notar especialmente es que esa unidad de la virtud resulta tan abstracta, se cierra sobre sí misma de manera tan egoísta, que no es otra cosa que el escollo en el que las virtudes particulares, como barcos sobrecargados, encallan y se despedazan. La virtud recorre sus propias determinaciones como un leve rumor, como un escalofrío, sin llegar a hacerse audible y mucho menos a articularse en alguna de ellas, como si supusiésemos que, dada una interminable hilera de soldados en la que cada uno olvidara su contraseña en el momento

\* Ya que, como se sabe, *opposita juxta se posita magis effruescant* [los opuestos se aclaran cuando se los coloca el uno junto al otro], me referiré a la concepción positiva de la unidad de la virtud, la cual, si bien puede ser considerada platónica y no es por cierto un fruto de la clase de desarrollo dialéctico que aquí se indica, corresponde a un orden de cosas completamente diferente. Leemos en *La república* (Ast § 443 C): Καὶ μὲν, ἣν δ' ἐγὼ, ὅσπερ ἀπὸ σκοτίας μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβέβηκαμεν τοῦ λόγου, ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας [...Y bien —dije—, ya que hemos ascendido hasta un sitio que es como atalaya de la argumentación, me parece que hay una sola especie de virtud e incontables de vicio...]<sup>114</sup>, donde resulta obvio que la unidad positiva de la virtud es la rica plenitud de la vida bienaventurada, y que su opuesto es la desventurada, lacerante y múltiple dispersión de la maldad, su poliglota contradicción consigo misma Cf. § 444d: Ἀρετὴ μὲν ἅρα, ὁμοῦται, ὅτιαι δὲ τῆς ἀν' εἰς καὶ ἄλλος καὶ εὐεχία τῆς εὐχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια [...En tal caso, parece que la virtud es algo como la salud, la belleza y la buena disposición de ánimo; mientras que el vicio es como una enfermedad, fealdad y flaqueza...]. Lo positivo es aquí la plenitud vegetativa de la salud. Pero es muy fácil notar que estas dos determinaciones son inmediatas, naturalmente, puesto que a ambas les faltaría la dialéctica de la tentación.

de murmurarla al oído de su compañero, tal contraseña, en realidad, carecería de toda existencia. Por una parte, es manifiesto que la definición de la virtud según la cual ésta es una, tal como Sócrates la sostiene, no es ninguna definición, pues es la expresión más débilmente inspirada de su existencia; a propósito de esto habré de recordar, como aclaración adicional, el agudo juicio de la *Dogmática* de Schleiermacher sobre el atributo de unicidad de Dios<sup>116</sup>. Por otra parte, es una definición negativa, pues la unidad que establece no podría ser más insociable. Lo irónico es que Sócrates le sonsaca a Protágoras cada virtud concreta y que, debiendo reconducirlas a la unidad, las volatiliza por completo; lo sofístico es aquello en función de lo cual es capaz de hacerlo; y es así como tenemos a la vez una ironía sostenida por la dialéctica sofística, y una dialéctica sofística que reposa sobre la ironía.

120 Por lo que respecta a la segunda proposición, si la virtud puede ser enseñada, tal como opina Protágoras, o si no puede ser enseñada, como opina Sócrates, aquél retiene desde luego el momento discreto, puesto que quiere hacer que una virtud se desarrolle por completo a costa de la otra, y l permitir, sin embargo, que la virtud en tanto que unidad esté presente en el individuo en cuestión, coronando así a quien todavía está en carrera. Sócrates, por su parte, retiene hasta tal punto la unidad, que él mismo, pese a disponer de un inmenso capital, es sin embargo indigente puesto que no puede hacer que produzca frutos. La proposición socrática según la cual la virtud no puede ser enseñada parece contener un alto grado de positividad, en la medida en que reconvierte la virtud o bien en una determinación de la naturaleza, o bien en algo fatalista. En otro sentido, sin embargo, ya se la conciba como armonía inmediata o en su fatal *διασπορά* [dispersión], la virtud es por entero una *determinación negativa*. Paralelamente, el hecho de que la virtud pueda ser enseñada debe entenderse o bien en el sentido de que el aprendizaje llena poco a poco un vacío originario en el hombre, si bien esto es contradictorio, puesto que algo absolutamente extraño al hombre no podría jamás ser introducido en él; o bien como expresión de una determinación interior a la virtud que se despliega gradualmente en un proceso de aprendizaje, presuponiendo por tanto su presencia en el origen. El malentendido del sofista consiste en la presunción de querer introducir algo en el hombre; el socrático, en cambio, es negar rotundamente que la virtud pueda ser enseñada. Aquí resulta obvio que la concepción socrática es negativa, pues niega la vida, la evolución y, en definitiva, la historia en su sentido más general y más amplio. El sofista niega lo originario; Sócrates, la historia posterior. — Si nos preguntamos, a partir de allí, cuál es el planteamiento más general al que esta perspectiva socrática debe

remitirse, cuál es la totalidad en la que se apoya, es evidente que ésta reside en la importancia asignada a la *reminiscencia*; pero la reminiscencia no es sino la evolución retrógrada y, por tanto, la contrafigura de lo que se llama evolución en sentido estricto. Así, la proposición según la cual la virtud no puede ser enseñada no sólo nos da una definición negativa, sino también una definición *irónicamente negativa* que se mueve en una dirección diametralmente opuesta. La virtud está tan lejos de poder ser enseñada, tan lejos por detrás del individuo, que uno temería que haya sido olvidada. Lo platónico sería reconfortar la existencia con el edificante pensamiento de que el hombre, al recapacitar sobre sus ricas dotes mediante la reminiscencia, no es expulsado al mundo con las manos vacías; lo socrático es hacer que la realidad entera sea cancelada y remitir al hombre a una reminiscencia que retrocede más y más hacia el pasado, un pasado que retrocede a su vez tan lejos en el tiempo que, al igual que el origen de ciertas familias de nobles, ya nadie podría recordarlo. Aun cuando Sócrates no sostiene l esta proposición, veremos en seguida que la que pone en su lugar no es menos irónica. Hasta aquí he hablado de la enseñabilidad o no enseñabilidad de la virtud en el sentido de acumular experiencia, entendiendo esto con respecto a la escuela de experiencia en la que se aprende la virtud. Mientras que el sofista, como hemos visto, hacía que el hombre siguiese yendo a la escuela reteniendo sólo lo disperso de la experiencia, o más bien aflojándolo y distendiéndolo para que el hombre, a la manera del tonto Gottlieb<sup>117</sup>, no aprendiera nada de ella, Sócrates hacía de la virtud algo tan santurrón y pudibundo que, por esa misma causa, nunca llegó a acumular experiencia. Sócrates hace, sin embargo, un más profundo esfuerzo por mostrar que la virtud es una, esto es, intenta descubrir aquello en lo que todas las virtudes, por así decirlo, se aman las unas a las otras, y eso resulta ser el conocimiento. Pero este pensamiento no es llevado hasta las profundidades de un despreocupado pelagianismo<sup>118</sup>, lo que sería característico del helenismo, de modo que el pecado resultara ser ignorancia, malentendido, obcecación, perdiendo de vista lo que en él hay de voluntad, de soberbia y de obstinación; pero en la medida en que discute *e concessis* [a partir de lo admitido] a fin de darse un suelo donde pisar, postula el bien como lo placentero, y el conocimiento que de este modo reivindica resulta ser un arte de la medida, una discreta sensatez en el ámbito del goce. Claro es que, en el fondo, un tal conocimiento se suprime a sí mismo en cuanto está siempre presuponiéndose a sí mismo. Así, si la ironía que antes señalábamos en todo el diálogo se muestra en el hecho de que Sócrates, declarando que la virtud no puede enseñarse, la reduce sin embargo al conocimiento y prueba de esa manera lo contra-

rio, y lo mismo vale para Protágoras, lo irónico se hace notar también en su postulación de un conocimiento que, como decíamos, termina suprimiéndose a sí mismo, puesto que el cálculo infinito de la proporción del goce impide y sofoca el mismo goce. Vemos entonces: el bien es lo placentero, lo placentero descansa sobre el goce, el goce descansa sobre el conocimiento, y el conocimiento sobre un infinito medir y descartar, es decir, que lo negativo consiste en la desventurada insatisfacción siempre necesaria e inherente a una empiria infinita, mientras que lo irónico consiste en el «¡buen provecho!» que Sócrates, por así decir, le desea a Protágoras. De este modo, en cierto sentido, Sócrates ha vuelto nuevamente a su primera proposición según la cual la virtud no puede enseñarse, dado que la infinita suma de la experiencia, lo mismo que un montón de letras mudas, es tanto menos pronunciable cuando más se acrecienta. Así, lo irónico en primera potencia consiste en postular una doctrina del conocimiento tal que se aniquila a sí misma, mientras que lo irónico en segunda potencia consiste en hacer l que su defensa de la proposición de Protágoras parezca accidental, pese a que con la defensa misma la anula. Pues sería completamente absurdo suponer que el Sócrates platónico habría postulado la proposición que hace de lo bueno lo placentero y de lo malo lo no placentero con otro fin que el de anularla.

122

### Fedón

Pasaré a considerar ahora el *Fedón*, un diálogo en el que lo mítico se hace más patente, así como en el *Protágoras* encontrábamos lo dialéctico en estado puro. En este diálogo se presentan las pruebas de la inmortalidad del alma, y a tal respecto citaré previamente una observación de Baur (*ob. cit.*, p. 112): *Dieser Glaube (an die Fortdauer der Seele nach dem Tode) gründet sich auf die Beweise, welche Plato den Sokrates entwickeln läßt, diese Beweise selbst aber, wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas anderes zurück, was in der unmittelbarsten Beziehung zu der Person Sokrates steht* [«Esta creencia (en la perduración del alma tras la muerte) se funda en las pruebas que Platón le hace desarrollar a Sócrates; cuando las observamos con mayor detenimiento, sin embargo, estas pruebas nos remiten a otra cosa, a algo que se encuentra en inmediata relación con la persona de Sócrates»].

Pero antes de pasar a examinar la naturaleza de tales pruebas debo hacer una humilde aportación en respuesta a la cuestión del *parentesco* entre el *Banquete* y el *Fedón*. Como se sabe, Schleiermacher y más tarde, entre nosotros, Heise pusieron estos dos diálogos en estrechísima relación, suponiendo que ambos diálogos abarca-

ban la existencia total de Sócrates, tanto mundana como extramundana, y creyendo, al clasificarlos dentro del mismo ciclo de diálogos platónicos, que tales diálogos concedían al sofista y al estadista el elemento positivo (dado que en su opinión estos diálogos no lograban lo que buscaban, a saber, exponer la naturaleza y la esencia del filósofo), y esto valdría particularmente en lo que concierne a la relación del sofista con estos diálogos, pues el sofista tenía que ser justamente la negación del filósofo. No así Ast\*. En su escrito *Platons Leben und Schriften* (Leipzig, 1816), Ast remite l el *Fedón* a la primera serie de diálogos platónicos, los así llamados socráticos, entre los cuales cuenta cuatro: *Protágoras*, *Fedro*, *Gorgias* y *Fedón* (cf. p. 53). Y observa acerca de la relación entre estos cuatro diálogos: *und zwar ist der Phädon, wenn der Protagoras und Phädrös wegen der Vorherrschaft des Mimischen und Ironischen zur Komödie sich hinneigen, entschieden tragisch: Erhabenheit und Rührung sein Charakter* [«mientras que el *Protágoras* y el *Fedro* se inclinan hacia la comedia por el predominio de lo mímico y de lo irónico, el *Fedón* es, por cierto, trágico: se caracteriza por la sublimidad y la emotividad»] (p. 157). Después observa que Schleiermacher desconoció por completo el espíritu de la composición platónica al poner el *Fedón* en relación con el *Banquete*: *Im Symposion wird der hellenische Weise als vollendeter Erotiker dargestellt, im Phädon dagegen verschwindet der heitere, himmlisch-schöne Hellenismus, und der griechische Sokrates wird zum indischen Brahminen idealisiert, der einzig in der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit Gott lebt, dessen Philosophie also Betrachtung des Todes ist... Er (der Geist) flieht die den Geist trübende und störende Sinnlichkeit, und schmachtet nach Erlösung aus den Fesseln des ihn einkerkernden Körpers* [«El elemento helénico es presentado en el *Banquete* como erotismo consumado; en el *Fedón*, en cambio, el sereno y celestial helenismo desaparece, y el Sócrates griego es idealizado como un Brahmán hindú que vive solitario en la añoranza de una reconciliación con Dios, y cuya filosofía misma es una meditación sobre la muerte... (El espíritu) huye de la sensibilidad que lo confunde y lo perturba, suspirando por que se le libere de las ataduras del cuerpo que lo aprisiona»] (pp. 157-58). — Es obvio que, ya en una primera observación, la diferencia entre el *Fedón* y el *Banquete* es por demás significativa; pero, por otro lado, es innegable que Ast aísla al *Fedón* por completo, y que su intento de ponerlo en relación con el *Fedro*, el *Protágoras* y el *Gorgias* calificándolo de trágico, con lo

123

\* También Stallbaum desprecia esta vinculación y opina que el *Fedón* ha de ser puesto en debida relación con el *Fedro*, el *Gorgias* y *La república*, si bien no penetra más allá, y remite en cambio a Ast. Cf. *Praefatio ad Phaedonem*, p. 19<sup>123</sup>.



cual lo emotivo pasa a un primer plano, no concuerda propiamente con lo que él mismo dice acerca del oscuro misticismo oriental contrapuesto al luminoso y celeste helenismo que se aboveda sobre el *Banquete*; aun admitiendo que el *Fedón* es trágico, de hecho, bien podría el cielo griego iluminarlo con igual belleza, igual quietud e igual diafanidad, pues ese mismo cielo había sido testigo de muchas tragedias sin por ello cubrirse ni nublar, y sin que el aire se volviese opresivo y sofocante como el de los orientales. Si no es griego, sin embargo, es inútil el intento de incorporarlo en Platón, y aun más el de ponerlo en hilera con otros. En cuanto a la concepción de Schleiermacher, en cambio, es innegable que la perspectiva sobre la vida proclamada en el *Banquete* y la perspectiva sobre la muerte presentada en el *Fedón* no armonizan totalmente; esto puede observarse ya en el hecho de que el *Fedón* tome la muerte como punto de partida para una cierta perspectiva sobre la vida, mientras que el *Banquete* sostiene una perspectiva sobre la vida que no acoge a la muerte como uno de sus momentos. Estas dos concepciones no pueden ser pensadas como si cada una estuviese favorablemente dispuesta a compenetrarse con la otra sin que se dé una tercera concepción. Esa tercera concepción ha de corresponder, pues, a un planteamiento especulativo capaz de sobreponerse a la muerte, o bien a la ironía, que en el *Banquete* hacia del amor lo sustancial en la vida, pero lo retiraba con la otra mano al concebirlo negativamente como ansia, del mismo modo que en este caso, al concebir la vida de modo retrógrado, cada instante busca retornar a la oscuridad de la que procede el alma, o, más bien, a la infinita diafanidad sin forma. Es obvio que, en el *Fedón*, la muerte se concibe de manera totalmente negativa. Así como la muerte es y sigue siendo siempre un momento negativo, y es por eso por lo que se la concibe como un mero momento, así también lo que hay en ella de positivo, la liberadora metamorfosis, habrá de sobrevivir victoriosamente a lo negativo. El hecho de que me pronuncie aquí en favor de la ironía (incluso a pesar de expresiones tales como las de p. 27: «Al menos a mí no me parece, dijo Sócrates, que quien escucha nuestra conversación, aun cuando fuese un escritor cómico, se atreviese a decir que doy mala charla o que hablo de cosas que no me conciernen»<sup>124</sup>) podrá tal vez parecerle a algunos muy absurdo a primera vista, y muy aceptable tal vez cuando se lo contempla con mayor detenimiento. La unidad especulativa, en efecto, no puede estar presente sin que se la vea o se la note, pero la unidad irónica sí.

Cuando digo que la ironía es un elemento esencial en el *Fedón*, está claro que no me refiero a los ornamentos irónicos que se encuentran diseminados en este diálogo, ya que éstos, por más signifi-

cativos que puedan ser y aunque se extiendan más y más cuando se observa con mayor profundidad, pueden a lo sumo ser sólo alusiones a la perspectiva final que atraviesa la totalidad del diálogo. Citaré un par de ejemplos: p. 42: «Aun así, tanto tú como Simnias parecen estar dispuestos a sostener este principio, en el pueril temor de que el viento realmente se lleve al alma y la disperse al salir ésta del cuerpo, en particular si alguien viene a morir durante una fuerte tormenta y no en un día calmo»<sup>121</sup>; p. 119: Sócrates reprende a Critón cuando éste le pregunta cómo quiere ser sepultado; y añade que Critón, por lo visto, cree que todo cuanto él ha dicho acerca de partir hacia la gloria de los elegidos, «quienesquiera que éstos sean», fue dicho sólo para tranquilizar a los discípulos y tranquilizarse él mismo...: «así que dadme frente a Critón una garantía opuesta a la que éste me diera ante los jueces. Y así como él garantizó que con toda seguridad me quedaría, garantizad vosotros que con toda seguridad no me quedará una vez muera, sino que partiré»<sup>122</sup>. Claro que estas irónicas expresiones podrían conciliarse bastante bien con la presunta seriedad y la honda emotividad que han de recorrer todo el diálogo; pero tampoco puede negarse que tienen mejor aspecto, seguramente, cuando se advierte en ellas el silencioso y secreto brote de la ironía.

A fin de dar respaldo a mi afirmación, mi primera aportación consistirá, sin embargo, en defender el carácter auténticamente griego y no oriental del espíritu de este diálogo. De acuerdo con la idea de la mística oriental que puedo llegar a formarme, la extinción de la que aquí parece tratarse consiste en un relajamiento de la fuerza muscular del alma, de la tensión que constituye la conciencia, una disolución y un debilitamiento nostálgicamente ensimismante, un ablandamiento en virtud del cual uno se vuelve no ya más ligero, sino más pesado, ni se volatiliza, sino que se mezcla caóticamente y se agita con indefinidos movimientos dentro de una nebulosa. Así, pues, si bien el oriental puede desear liberarse del cuerpo y sentirlo como algo opresivo, en realidad no es para volverse más libre sino para atarse más, como si en lugar de la locomoción desease alcanzar la quietud vegetativa<sup>123</sup> de la planta. Es desear la brumosa y somnolienta voluptuosidad que el opio puede brindar en lugar del cielo del pensamiento, desear el ilusorio reposo de la consumación, ligado a un *dolce far niente* [dulce ocio], en lugar de la energía del obrar. Pero el cielo de Grecia no es plano y opresivo, sino elevado y abierto, no se abate de manera angustiante, sino que se eleva siempre más y más; su aire no es brumoso y sofocante, sino diáfano y etéreo. Los anhelos de los que cabe hablar en este caso, por tanto, no hacen que se evapore en un torpe debilitamiento, sino que hacen que uno se aligere más y más, que uno se concentre en un sublima-

125



do más y más volátil. La conciencia no busca macerarse en líquidas determinaciones, sino endurecerse cada vez más. Por eso, mientras que el oriental quiere retroceder por detrás de la conciencia, el griego quiere avanzar en el proceso de la conciencia. Pero ese algo totalmente abstracto hacia el que tiende resulta ser, finalmente, lo más abstracto, lo más ligero, a saber, la nada. Henos aquí ante el punto de coincidencia de ambas concepciones, ya sea que partamos de la mística subjetiva o de la ironía. Quienquiera que haya leído el diálogo podrá vislumbrar que la existencia resultante del proceso de la muerte se concibe, en el *Fedón*, de una manera *completamente abstracta*. Pero no estaría de más demostrarlo de un modo un poco más preciso. Esto puede hacerse señalando, por un lado, cómo Sócrates concibe la naturaleza del alma, dado que la correcta concepción del alma debe propiamente | 126 contener y estar penetrada por una prueba correcta de su inmortalidad, y analizando con mayor detalle, por otro lado, las diferentes expresiones que se refieren al «cómo» futuro del alma. En la indagación de este último punto tomaré en consideración, *subsidiariamente*, la *Apología*, que habrá de servirnos de guía en tanto que documento histórico.

Antes de proceder a estas indagaciones, debo tan sólo observar cuán inquietante es, dada la importancia que una cuestión tal como la de la inmortalidad del alma debe tener siempre, el hecho de que en el platonismo se la considere de manera incidental, a saber, con ocasión de la muerte de Sócrates. Procedo entonces a indagar el primer punto, es decir, la cuestión de cómo Sócrates concibe la esencia del alma, y esto habrá de llevarnos a un debate más específico sobre las pruebas que él postula acerca de su inmortalidad\*.

\* Me referiré brevemente a otras dos pruebas más bien indirectas contenidas en el *Fedón*. La primera está casi al comienzo del diálogo, donde Sócrates alerta contra el suicidio y recuerda la sentencia mística: que los hombres estemos como en guardia, y que no debe uno abandonar su puesto ni huir<sup>126</sup>. Si esta consideración hubiese contado con la posibilidad de reflexionar sobre su rico contenido, si hubiese sido ampliada en pos de una representación capaz de dar al hombre existencia real ante Dios en tanto que colaborador de la divinidad, la perspectiva contenida en ella podría haberse erigido con vigor especulativo en el renacer del pensamiento, aunque sólo fuese bajo una forma popular y más edificante que demostrativa. Pero esto no sucede. A la observación genuinamente griega efectuada por Cebes, que, de atenerse a ello, uno debería más bien aferrarse a la vida y no, como harían los filósofos según la opinión de Sócrates, desear la muerte, aferrarse a la vida a fin de no evadirse del poder de los dioses, Sócrates responde, de manera por cierto bastante oscura, que también él tendría miedo de morir si no creyese que accedería a otros dioses tan buenos como aquellos<sup>127</sup>; de esa manera, en efecto, establece un abismo tajante entre esta vida y otra vida, y la relación con los dioses de esta vida sigue siendo ambigua en tanto que condicionada por la muerte, pues la muerte resulta ser siempre un rehusarse al poder de aquéllos. Sólo cuando se reconoce que es el mismo Dios el que lo ha llevado a uno de la mano a lo largo de la vida y el que en cierto modo lo abandona, en el instante de la muerte, para abrir sus brazos y recibir en ellos el alma llena de añoranzas, sólo entonces la demostración madura bajo la forma de la representación. | — La segunda prueba indirecta<sup>128</sup> es puramente personal. La alegría, la desenvoltura, la intrepidez con la que Sócrates se enfrenta a su muerte, la indi-

| Como introducción a la argumentación propiamente dicha, 127  
Sócrates explica primero cómo es eso de que los filósofos tengan ganas de morir. Si la muerte, según se admite, es una separación del alma y el cuerpo, se sigue de ello que el conocimiento propiamente dicho depende de un abstraerse de los sentidos inferiores, pues a través de la observación sensible no se llega jamás a lo que constituye la esencia de una cosa, aquello según lo cual ésta es lo que es, tal como el tamaño, la salud, la fuerza, etc. (cf. p. 17<sup>128</sup>), de modo que se ve fácilmente que la aspiración de los filósofos (cf. p. 20<sup>129</sup>) debe ser la de ocuparse del cuerpo lo menos posible, e incluso la de purgarse y liberarse de la estulticia del cuerpo al morir, a fin de alcanzar lo que ya en vida habían buscado (cf. p. 18<sup>130</sup>), y la de captar el ser puro mediante el puro pensamiento. Aquí es evidente que el alma, sin embargo, es concebida de manera tan | 128 abstracta como el puro ser de las cosas que es objeto de su actividad. Y por mucho que la filosofía busque con igual empeño hacer que ese puro ser de las cosas salga espantado fuera de todos sus escondrijos, queda la inquietante duda de si realmente se asomará alguna otra cosa que la pura abstracción (la salud, el tamaño, etc.) que, en cuanto tal, en su oposición a lo concreto, es nada. De esto se sigue que el alma en su actividad cognoscente, a su vez, debe convertirse también en nada a fin de adecuarse a su objeto. El alma debe aligerarse más y más, y así sólo las almas que hayan tenido demasiado trato con el cuerpo serán, por su causa (cf. p. 50<sup>131</sup>), atormentadas y arrastradas de nuevo al reino de lo visible por el temor a lo informe y al mundo de los espíritus, y se moverán entre lápidas y tumbas cual figuras espectrales. Espectros como éstos son los que nos muestran las almas que no se han liberado del todo sino que participan todavía de lo visible, y es por lo que se las ve. Es cierto que nada impediría concebir esos fantasmas como una forma imperfecta de existencia, pero dado que lo «informe» es puesto como lo

ferencia que hace que casi la pierda de vista, fue algo sumamente inspirador para los testigos de su tiempo así como para los que, gracias a aquéllos, llegaron a ser testigos siglos después. Hace que Jantipo se aleje para no tener que escuchar gritos y quejas; bromea acerca del rápido pasaje del displacer al placer: «dado que las cadenas me han hecho doler la pierna, la sensación placentera parece ser la que sigue»; le resulta cómico que el placer y el displacer se toquen por los extremos, y agrega que éste habría sido un tema para Esopo, «quien, de haber reparado en ello, habría creado una fábula según la cual, estando en pugna el uno contra el otro, Dios quiso reconciliarlos, pero dado que no pudo hacerlo los unió por los cabos»; empuja la copa de veneno con la misma compostura, con las mismas ganas de vivir con que en el Banquete habría empujado el espumoso cálix; le pregunta al carcelero: «¿Qué opinas tú? ¿Podría uno verter un poco de esta bebida a manera de sacrificio? ¿Está eso permitido, o no?»<sup>127</sup>. Todo esto está muy bien. Pero cuando tenemos en cuenta que él mismo no sabe propiamente qué sucederá en el futuro, o si habrá un futuro, cuando en medio de esta poesía oímos prosaicas especulaciones acerca de que, después de todo, nunca estaría de más admitir que hay otra vida y otras cosas que se explicarían en su momento, vemos que la fuerza persuasiva de aquel argumento se reduce bastante.

ideal, vemos que todo se concibe de manera negativa y que *el alma se convierte en nada*. Por eso, por más que quisiésemos darle la razón a Sócrates en el dilema que plantea (cf. p. 20<sup>132</sup>) al decir que, una de dos, o bien debe admitirse que no se llega nunca al conocimiento, o bien que se llega a él sólo después de la muerte, es indudable que nos quedaríamos bastante perplejos ante la salida socrática. Me he demorado un poco en estas indagaciones preliminares puesto que dan una idea de aquello que cabe esperar de las consideraciones siguientes. Sería demasiado extenso plantear aquí y luego revisar los argumentos particulares; para los lectores que quieran no ya seguir su génesis a lo largo de la conversación, sino, en la medida de lo posible, contemplarlos en una presentación cabalmente científica, me remitiré a Baur y a Ast.

129 Parece más importante sin embargo, observar que los *argumentos particulares* que se aducen *no siempre armonizan* unos con otros. Así, pues, si el argumento que resulta de considerar que cada cosa procede de su opuesto, y que hay dos corrientes que cruzan las barreras de la contraposición, procediendo de lo primero a lo segundo y retrocediendo de lo segundo a lo primero, si este argumento es puesto en relación con el que, considerando la preexistencia del alma tal como ésta se manifiesta en la naturaleza y esencia de la reminiscencia, intenta garantizar de ese modo la continuidad<sup>133</sup>, no me queda entonces otra cosa que pensar: o bien el concepto de la preexistencia del alma impide pensar su génesis, o bien debe admitirse, a fin de mantener la preexistencia en armonía con la perspectiva concerniente al devenir, que Sócrates ha demostrado la resurrección de la carne. Pero esto está en total contradicción con el resto de su teoría. Entre estos dos argumentos, ciertamente, sigue habiendo un desacuerdo que no se soluciona ni con la imprecisión acerca de qué sea propiamente la muerte, tal como se la encuentra en el primero, ni con la subrepticia presuposición a la que con razón se atiene Baur, según la cual la muerte no es la cesación de la vida sino otro tipo de existencia (cf. *ob. cit.*, p. 114). Es cierto que se puede estar de acuerdo con Baur cuando éste resta fuerza demostrativa a esos argumentos, opinando que no son sino una exposición analítica del concepto de alma y que, entonces, la inmortalidad se deduce de ellos sólo en la medida en que ya está presupuesta en el concepto de alma; pero no debe perderse de vista que el punto firme que en este caso es el alma, como en otros casos lo bueno, lo bello, etc., no se da aquí como punto de partida sino como un resultado, y que no es en virtud de la impenetrabilidad del alma como se llega a la variedad de los argumentos, sino que aquélla se muestra como impenetrable justamente en la medida en que la observación busca captar su esencia. Debo hacer notar, una vez más,

que éste es un resultado negativo, mientras que aquello sería presuponer algo positivo.

Si examinamos ahora cuál es el estatuto del alma, qué existencia específica debe tener, y dado que la respuesta a estas preguntas debe derivarse de la idea de la misma sustentada por *el argumento acerca de su inmortalidad*, que deriva de la esencia y naturaleza de la reminiscencia, obtenemos también la más abstracta de las determinaciones. Así, pues, cuando el hombre es afectado de manera sensible, esas impresiones sensibles se refieren a ciertas representaciones generales, por ejemplo: lo semejante (pp. 33 ss.<sup>134</sup>), lo que es en sí y para sí bello, bueno, justo, santo, etc., y, en general, a todo aquello «que tanto en nuestras preguntas como en nuestras respuestas designamos como lo que es» (cf. p. 37<sup>135</sup>). Estas representaciones generales no se obtienen mediante atomísticas observaciones empíricas o por usurpaciones inductivas, sino que, por el contrario, se presuponen constantemente a sí mismas. «O bien hemos nacido con estos conocimientos y los poseemos a lo largo de toda nuestra vida, o bien aquellos de quienes decimos que aprenden algo, en realidad sólo lo recuerdan, y el aprender es entonces un recordar» (p. 38, hacia el final<sup>136</sup>). La síntesis de lo temporal y de lo eterno, no explicada de manera especulativa y, como todo lo especulativo, aparentemente paradójica a primera vista, se cumple aquí de manera poética y religiosa. No es el eterno auto-presuponerse de la auto-conciencia el que hace que lo universal se adhiera de manera estricta a lo particular, a lo individual que nos sale al encuentro, sino al contrario: lo universal revolotea libre a su alrededor. El *punctum saliens* [punto culminante] de la argumentación es precisamente que, así como las ideas existen con anterioridad a las cosas sensibles, así también el alma existe con anterioridad al cuerpo. Esto suena bastante aceptable en sí y para sí, pero mientras no se explique cómo y en qué sentido las ideas existen con anterioridad a las cosas, vemos que ese «así también» en torno al cual todo gira sigue siendo un abstracto signo de igualdad entre dos magnitudes desconocidas. Tal vez alguien crea que se puede obtener una mejor explicación analizando en detalle las magnitudes dadas a uno de los lados del signo de igualdad, y esta creencia se refuerza cuando se piensa que se está hablando de lo bueno, lo bello, lo justo, lo santo en sí y para sí; pero tal creencia se desvanece cuando se tiene en cuenta que lo igual, etc., es también aquello de lo que depende la preexistencia del alma. Pues si la preexistencia del alma no cuenta con mejor sustento que tales representaciones generales, es fácil advertir que, al igual que ellas, se pierde en esa infinita abstracción. A partir de este punto, al parecer, podría establecerse una concepción positiva, ya sea bajo la forma de una victoria en la especula-

ción o de una derrota en la fe; pero esto no sucede, y el lector que efectúe la más mínima valoración de este análisis deberá aceptar, a la manera de un eterno *in Mente*, que dicho punto no es la nada de la que se procede, sino la nada a la que se llega con el esfuerzo de la meditación. Y se puede ir aún más lejos. Suponiendo que esta existencia de la idea más allá de toda concreción admitiese alguna representación, deberíamos preguntarnos cómo se relacionaría con ella el alma preexistente. En la vida terrenal, su actividad consistía en retrotraer lo particular a lo general, pero es obvio que no se trataba de la relación de lo particular con lo universal tal como se da en y con la individualidad. El vínculo que el alma tendía entre estos dos poderes era enteramente transitorio, no permanente. De manera que, en su existencia anterior, el alma debió estar volatilizada por completo en el mundo de las ideas, y en este sentido es acertada la expresión de Platón según la cual el alma olvida esas ideas al pasar a la vida sensible<sup>137</sup>, pues ese olvido no es sino la noche que precede al día de la conciencia, el punto de reposo que, naturalmente, se pierde en el infinito, y que es la nada a partir de la cual lo universal se determina en dirección a lo particular. El olvido es, entonces, la presuposición eternamente limitativa, infinitamente negada por la eterna presuposición vinculante de la reminiscencia. Pero el hecho de que la doctrina platónica requiera *dos extremos de abstracción*, la pre-existencia totalmente abstracta y una no menos abstracta post-existencia, i.e., la inmortalidad, muestra ya que el alma debe ser concebida de manera totalmente abstracta y negativa también en su existencia temporal. El hecho de que la vida terrenal deba, según Platón, ir atenuándose (palabra ésta tomada en su sentido tanto pictórico como musical) hacia un lado y hacia el otro conduciría, al parecer, a la perspectiva según la cual la vida terrenal sería un medio perfecto; pero de ningún modo es así en el *Fedón*. Por el contrario, esta vida es lo imperfecto, y lo informe es aquello a lo que el anhelo se dirige\*.

Cuando examinamos las *pruebas restantes* a fin de acceder a la perspectiva acerca de la esencia del alma que a ellas subyace, los resultados a los que llegamos son igualmente abstractos. Lo *no-compuesto* no puede disolverse ni perecer. A lo compuesto, en cambio, le corresponde disolverse del mismo modo en que ha sido compuesto. Dado que el alma corresponde a lo no-compuesto, se sigue de ello que no puede disolverse<sup>138</sup>. Pero esta inferencia es por comple-

\* El caso es aquí el mismo que en el *Banquete*: es el anhelo el que constituye lo substancial. En el *Banquete*, sin embargo, anhelar es querer poseer, mientras que en el *Fedón* es querer perder, si bien ambas determinaciones son igualmente negativas, pues ambos anhelos ignoran «qué» es aquello en cuyo seno el primero quiere arrojarse y el segundo esfumarse al morir.

to aparente, pues en realidad se mueve sobre el inconsistente fundamento de la tautología. De ahí que debamos seguir a Sócrates cuando aclara las analogías. Lo no-compuesto es lo que siempre se da de la misma manera. Aquella misma esencia, dice Sócrates (p. 44<sup>139</sup>), a la que atribuimos propiamente el ser en nuestras preguntas y en nuestras respuestas, ¿se da siempre de la misma manera, o a veces de una manera y a veces de otra? Lo igual, lo bello en sí y para sí y todo lo que propiamente es, ¿puede acaso sufrir algún tipo de transformación? «Estas cosas son siempre iguales a sí mismas, carecen de forma y no pueden verse»<sup>140</sup>. Ahora bien, el alma es la que más se parece a lo divino, inmortal, racional, homogéneo, indisoluble, lo que siempre se da de una y la misma manera, mientras que el cuerpo, en cambio, es el que más se parece a lo humano, mortal, irracional, heterogéneo, disoluble, lo que nunca se da de la misma manera (p. 47<sup>141</sup>). Pero así llegamos a una concepción *igualmente abstracta* de la existencia del alma y de su relación con el cuerpo. Este planteamiento no incurre jamás en el error de asignar al alma un lugar determinado en el cuerpo en sentido material, pero, por otra parte, pasa totalmente por alto la relación del alma con el cuerpo, y, en vez de contar con la libertad de moverse en el cuerpo que ella misma ha producido, el alma está siempre escapando del cuerpo a hurtadillas. La imagen que más tarde utiliza Cebes como objeción contra la inmortalidad del alma —inferir que también el alma debería subsistir, por ser la más fuerte, a partir de la observación según la cual el cuerpo subsiste pese a ser el más débil, sería como si alguien siguiese el relato del viejo tejedor que había muerto: que el hombre no ha muerto, sino que debe estar en alguna parte, y presentara como prueba el hecho de que la ropa que aquél traía puesta y que él mismo había tejido estaba intacta y no destruida (p. 61<sup>142</sup>)—, esta imagen, decíamos, correctamente utilizada al enfatizar el ingenio de comparar el alma con un tejedor, nos conduciría ya a representaciones mucho más concretas. Bien puede admitirse que el alma no es un compuesto, pero hasta tanto no se dé una respuesta más exacta a la cuestión de en qué sentido no lo es, y de si en otro sentido es sin embargo un conjunto de determinaciones, la determinación sigue siendo, desde luego, *completamente negativa*, y su inmortalidad tan *langweilig* [aburrida] como el Uno eterno.

Las cosas no mejoran en lo que respecta al *último argumento*, basado en el principio de que lo subsistente subsiste en virtud de su *participación en la idea*, y que cada idea *excluye* de sí lo opuesto (p. 97: «¿No diríamos que el número tres moriría y sufriría lo que fuere con tal de no aceptar seguir siendo tres y, además, hacerse par?»<sup>143</sup>), así como que esta exclusión vale no sólo para la idea,

133 sino para todo lo que depende de ella. El alma es el principio de la vida, pero la vida es lo opuesto a la muerte, y por tanto el alma no puede jamás asimilar aquello a lo cual la idea (*i.e.*, la vida) se contraponen (*i.e.*, la muerte), y entonces es inmortal. Pero aquí la representación se encamina más y más *gerade ins Blaue hinein* [en dirección al puro azul] de la abstracción. Pues hasta tanto no se aclare qué clase de relación de oposición es la que tiene lugar entre la vida y la muerte, también la relación del alma con el cuerpo se concibe de manera totalmente *negativa*, y la vida del alma fuera del cuerpo resulta, en cualquier caso, totalmente impredicable e indefinible.

Pero si la esencia del alma se concibe de manera tan abstracta, cabe prever qué tipo de dilucidación puede uno esperar con respecto a la cuestión del «cómo» de la existencia futura del alma. Con esto no me refiero a un estudio topográfico o estadístico del otro mundo, ni a un fantástico poner las cosas patas arriba, sino a la transparencia especulativa en relación con esta cuestión. También el apóstol Juan dice que no sabemos cómo habremos de ser<sup>144</sup>, pero es claro que esto se refiere a una empiria del más allá. En cambio, le fue fácil dilucidar de manera especulativa que los cuerpos serían resucitados; no para eludir una dificultad, sino porque él mismo encontraba reposo en ello. Incluso en la parte mítica de este diálogo se proclama, sin embargo, que la perduración o *resurrección de los cuerpos* es algo que sólo los impíos deberían temer, mientras que aquellos que fueron suficientemente purificados por la filosofía vivirían en el tiempo futuro *totalmente desprovistos* de cuerpo (p. 117<sup>145</sup>). El único intento de resistir este desenfrenado salto de la abstracción hacia «el vasto mundo» y de procurar una existencia real capaz de evitar la zozobra del pensar y la volatilización de la vida, es la armonía ética, la melodía moral que sería la ley natural y constitutiva de todo en el nuevo orden de las cosas, el justo equilibrio, si se me permite decirlo en una palabra, que es el principio que se agita en todas las cosas. Y, en verdad, si esta observación es tomada con el debido respeto, la inmortalidad no resulta ser una existencia espectral ni la vida eterna un *Schattenspiel an der Wand* [un juego de sombras sobre la pared]. Pero tal cosa no ocurre en medida plena, ni siquiera en la parte mítica del diálogo. Más tarde se analizará hasta qué punto ocurre, pero recordemos que eso se intenta sólo en la parte mítica del diálogo. El pensamiento puede, entonces, retornar una vez más al punto que por un instante perdiera de vista, el «qué» *negativo* y el no menos *negativo* «cómo» proclamados en el desarrollo dialéctico del *Fedón* como respuesta positiva a la pregunta sobre la esencia del alma, en la medida en que ésta implica de suyo la prueba de su inmortalidad. El hecho de que todo este planteamiento acabe de manera negativa, que la vida se

esfume en un lejano y agónico eco (*Nachhall* [resonancia], diríamos mejor), podría estar fundado en la posición subjetiva del platonismo que, descontenta con el carácter inmediato de la idea en la existencia tal como se daba en la feliz suficiencia de lo clásico, buscó captarla en su carácter reflejo, y así abrazó una nube en lugar de abrazar a Juno<sup>146</sup>. Esa posición subjetiva no proveía otra cosa que lo que ya poseía la precedente, e incluso la despojaba de algo, a saber, de la realidad. Rosenkrantz ha observado correctamente en una oportunidad que cuanto más plena es la vida, cuanto más espléndido es su desbordamiento, tanto más descolorida y vaporosa es la inmortalidad<sup>147</sup>. Los héroes homéricos suspiran hasta por la más humilde de las posiciones de la vida real, y están dispuestos a dar a cambio de ello el reino espectral de los infiernos<sup>148</sup>. En Platón, donde la inmortalidad se aligera todavía más y más hasta casi esfumarse, el filósofo quiere abandonar lo real y, si fuese posible, estar ya muerto en vida. Así, la posición subjetiva está en fatal contradicción consigo misma.

Pero con ello no hemos llegado todavía a ver lo irónico, y esto es lo que intentaré mostrar en la medida de lo posible. Quien sepa qué clase de invisible personilla es la ironía admitirá que, en una observación pasajera, se la podría llegar a confundir con eso, puesto que se le parece como una gota de agua a otra. Éste es, pues, otro de los puntos de coincidencia entre Platón y Sócrates. Por eso puede que alguien, colocando especial énfasis en el *pathos* que predomina en este diálogo, considere que todo corre por cuenta de Platón y de un entusiasmo que, en atención al resultado, parece salir mal recompensado. Pero, por otro lado, es innegable que en el diálogo reina una cierta *inseguridad*, lo cual indica que la ironía participa del juego de un modo u otro. Pues por más insignificante que sea el resultado, bien podría éste estar expresado con la total convicción del entusiasmo. Esa inseguridad se nota en varios pasajes del *Fedón*, y éstos cobran importancia tan pronto como se los pone en relación con la *Apología*, a la que debe concederse un lugar de privilegio en tanto que documento histórico cuando se está en busca de lo puramente socrático.

Antes de pasar a este trabajo de documentación, sin embargo, debo detenerme a considerar un poco más de cerca el *ansia de morir* que se atribuye al filósofo en el *Fedón*. En efecto, la perspectiva según la cual la vida consiste propiamente en morir puede ser concebida de manera moral, por un lado, y de manera intelectual, por el otro. Moralmente la concibió el cristianismo, que por cierto no se contentó con lo meramente negativo; pues en la misma medida en que el hombre muere a lo uno, lo otro echa un brote divino, y una vez que esto otro, por así decirlo, ha absorbido, apropiándose-



la y enriqueciéndose con ella, toda la fuerza germinativa que estaba en el cuerpo pecador que ha de morir, también éste es paulatinamente reducido y disecado y, en el momento en que cede y se desploma, emerge de él, ya maduro, el dios-hombre, creado a imagen de Dios en la justicia y la santidad de lo verdadero<sup>149</sup>. Es algo meramente secundario que el cristianismo admita, además, un conocimiento más perfecto asociado a este renacer, sobre todo en la medida en que la plaga del pecado ha infectado de antemano el conocimiento. En el helenismo, ese morir se concibe *intelectualmente*, es decir, de modo puramente intelectual, en lo cual se reconoce enseguida el despreocupado pelagianismo<sup>150</sup> de los paganos. Permítaseme subrayar, por si acaso, algo que tal vez los lectores hayan advertido ya en su mayoría. Por un lado, en el cristianismo, aquello a lo cual hay que morir se concibe en su positividad como pecado, como un reino que se proclama vigente, y con extrema evidencia, sólo en aquel a quien sus leyes hacen gemir; por el otro lado, aquello a lo que hay que nacer y resucitar se concibe de manera igualmente positiva. En el morir intelectual, aquello a lo que hay que morir es algo indiferente, mientras que aquello a lo que se debe brotar es algo abstracto. La relación entre estas dos grandes perspectivas es poco más o menos la siguiente: una dice que hay que abstenerse de los alimentos malsanos, dominar el apetito para que la salud prospere; la otra dice que debe dejarse de comer y de beber, de modo que le queda a uno la esperanza de ir poco a poco convirtiéndose en nada. Vemos, de esta manera, que el griego es más rigorista que el cristiano, pero por esa misma razón su perspectiva es también errónea. En la perspectiva cristiana, el instante de la muerte es también la última batalla entre el día y la noche; la muerte es, como bellamente se la ha llamado en la Iglesia, el nacimiento. En otras palabras, el cristiano no se demora en la lucha, en la duda, en el dolor, en lo negativo, sino que se regocija en la victoria, en la sabiduría, en la bienaventuranza, en lo positivo. El platonismo quiere que uno muera al conocimiento sensible para diluirse, al morir, en el reino de la inmortalidad, donde lo igual en sí y para sí, lo bello en sí y para sí, etc., viven en muerta quietud. Una frase de Sócrates expresa esto con mayor fuerza todavía: lo que el filósofo quiere es morir y *estar muerto*<sup>151</sup>. Pero el hecho de querer de este modo la muerte en y por sí misma no puede estar fundado en la exaltación, en caso que se preste atención a este término y no se lo aplique, por ejemplo, a la locura que a menudo vemos en el hombre que desea eliminarse, sino que debe fundarse en una suerte de hastío ante la vida. Puede seguir habiendo exaltación mientras no se hable de discernir adecuadamente lo que subyace a ese deseo; en cambio, cuando el deseo se funda en una cierta indo-

lencia o cuando quien desea es consciente de lo que desea, lo que predomina es el hastío ante la vida. El conocido epitafio de Wessel: «Al final no tenía ni *ganas* de vivir»<sup>152</sup>, contiene, en mi opinión, la perspectiva acerca de la muerte que es propia de la ironía. Pero es seguro que aquel que muere porque no tiene ganas de vivir no desea tampoco una vida nueva, pues eso sería una contradicción. Obviamente, la flojedad de desear de esa manera la muerte es una distinguida enfermedad que sólo tiene lugar en los círculos más elevados y es, en su perfecta pureza, tan grandiosa como la exaltación de quien ve en la muerte la dilucidación de la vida. La vida humana ordinaria se mueve vaga y somnolienta entre estos dos polos. La ironía es salud en la medida en que libera al alma de su embelesamiento por lo relativo, y es enfermedad en la medida en que no puede cargar con lo absoluto sino en la forma de la nada; claro que esta enfermedad es una fiebre tropical que sólo contraen unos pocos individuos, y de la que un número aún menor se recupera.

Por lo que respecta a la *ironía* del *Fedón*, naturalmente, hay que percibirla en el momento en que ésta, *en tanto que intuición*, rompe las vallas que separan las aguas del cielo y de la tierra<sup>153</sup> y se une a la *ironía total* que aniquila al individuo. Pese a que fijar este punto es tan difícil como fijar el punto medio entre la fusión y la congelación, el *Fedón* se encuentra precisamente, si se siguen las pautas del *point de vue* [punto de vista] que propongo, entre estas dos determinaciones de la ironía. Procederé a documentarlo en la medida de lo posible. No es en modo alguno mi intención ocultar que, a este respecto, tal trabajo de documentación presupone siempre algo: la perspectiva de conjunto que se encuentra más allá de lo particular, el «haya»<sup>154</sup> creacional que precede a toda obra humana en el instante en que lo invisible se hace patente en lo visible. En efecto, si Sócrates hubiese sido inundado, por no decir atrapado (ya que esta expresión haría ya alusión a una conciencia) por la desbordante fertilidad de un misticismo subjetivo, seguramente no querríamos oír ningún dubitativo e inseguro cálculo probabilístico al respecto. Pero así es como sucede, y esto no lo negará nadie que haya leído con atención el *Fedón*, y menos aún quien, aunque fuese de pasada, haya echado un vistazo a la *Apología*. Queda reservado al parecer de cada uno si tales declaraciones pueden ser puestas en armonía con un *pathos* de tipo platónico o, lo que viene a ser lo mismo, en consonancia con un Sócrates identificado al extremo con Platón, o si ello no apunta más bien a una diferencia que es pareja en la misma medida en que es despareja, despareja en la misma medida en que es pareja. Como hemos indicado anteriormente, eso es lo que sucede con la especulación inmediata y con la



ironía, y la investigación habrá de volver a ello con frecuencia. Sócrates mismo declara en el *Fedón* que su objetivo al esforzarse por mostrar la inmortalidad del alma era el de convencerse a sí mismo de que así eran las cosas, y añade: «ya ves con qué avaricia hago mis cálculos, mi querido amigo, que cuando lo que afirmo es verdadero, es al mismo tiempo magnífico estar convencido de ello; pero si el muerto no tiene ya nada por delante, quiero, al menos en este lapso anterior a mi muerte, ahorrar a mis amigos la molestia de las lamentaciones, y esta insensatez mía no será duradera —lo que sería ciertamente un mal— sino que desaparecerá en poco tiempo» (cf. la traducción de Heise, p. 69<sup>155</sup>). Estas palabras vienen de un universo completamente distinto, y la exclamación: *θέσσαι ὡς πλεονεκτικῶς* [«ves con qué avaricia»] no es seguramente la única que encierra cierta ironía. La idea de que uno se convierta en nada al morir *εἰ δὲ μηδὲν ἔστι τελευτήσωντι* [«y si no hay nada para el que muere»], *sin post mortem sensus omnis atque ipse animus exstinguitur* [«pero si, tras la muerte, el sentido y el alma misma se extinguen», cf. Stallbaum, p. 133, hacia el final<sup>156</sup>] no le causa ningún temor, pero tampoco la acoge para luego, horrorizado por el resultado, expulsarla como una idea excéntrica, sino que en realidad bromea con ella, buscando en el peor de los casos deshacerse de esa insensatez, «pues permanecer en ella sería un mal», y aniquilarse entonces por completo. Pero lo que precisamente caracteriza a la ironía es la medida abstracta según la cual lo nivela todo y domina cualquier estado de ánimo desmesurado, de manera que no opone al temor de morir el *pathos* de la exaltación, sino que ese convertirse en una pura nada le parece un experimento de lo más curioso. Fragmentos de esta índole se encuentran diseminados por todas partes, y éste ha de ser un *locus classicus* [pasaje clásico] del *Fedón* que requeriría un tratamiento mucho más extenso del que puedo permitirme aquí. Por ahora es la *Apología* la que reclama nuestra atención.

### 138 | La *Apología*

La *Apología* será utilizada con un doble propósito: por un lado, para respaldar, en función de lo que en ella se declara acerca de la inmortalidad del alma, nuestra argumentación destinada a mostrar que lo dialéctico del *Fedón* se remata en ironía, y, por otro lado, para hacer que la posición de Sócrates, dada la configuración total del diálogo, resulte visible como ironía.

Siempre y cuando no se admita, como Ast, que la *Apología* no le pertenece a Platón sino a un orador desconocido<sup>157</sup>, da más o menos igual a los fines de esta investigación suponer, como Schleiermacher,

que Sócrates procedió realmente de ese modo en la defensa\*, o bien, como Stallbaum, que no procedió de ese modo, pero que Platón intentó acercarse al Sócrates histórico tanto como le fue posible en la elaboración de este discurso. Dice Stallbaum (*Præfatio ad apologiam Socratis*, p. 4): *quæ (sc. sententia) si vera est, nemo, opinor, mirabitur, quod Plato non eam, quam alias, verborum sententiarumque sublimitatem in hoc libro adhibuit. Nam quum Socratem ita demum sibi videretur recte defendere, si illum, qualis in vita fuerit, talem in iudicio dicentem faceret, non licebat ei arbitrato suo agere, sed debebat videre, quid Socratis ingenio et moribus conveniret, et quid loci ac temporis rationibus esset accommodatum* [«si esta (proposición) es correcta, creo que a nadie sorprenderá que Platón no haya recurrido en este libro, como en otros lugares, a palabras y pensamientos sublimes. Por cuanto consideró que sólo podía defender debidamente a Sócrates haciéndole hablar en el juicio tal como fue en vida, no pudo proceder según su antojo, sino que tuvo que tener en cuenta qué era lo que convenía al genio y a las costumbres de Sócrates, y qué correspondía a las circunstancias locales y temporales»]<sup>159</sup>. Quien quiera enterarse del elevado número de autores que se han pronunciado contra Ast podrá repasar cómodamente sus nombres en el mismo pasaje de Stallbaum<sup>160</sup>. La cuestión para mí capital es que la *Apología* nos provee una imagen fiable del Sócrates real. Es natural que Ast, quien considera que en el *Fedón* predominan lo sublime y lo emotivo<sup>161</sup>, no pueda menos que indignarse ante el modo en que Sócrates se comporta aquí, y es por eso, entre otras cosas, por lo que declara la inautenticidad de la *Apología*. Claro que si uno admite que la *Apología* es auténtica, siguiendo en esto a los más e incluso a la mayoría absoluta de los intérpretes, tendrá que tomar realmente otro camino que el de limitarse a asegurar, como sucede por lo general, que en la *Apología* no hay nada que no cuadre con el espíritu de Platón, por más que esa seguridad busque cobrar fuerza pronunciándose de manera interrogativa o exclamativa. Los reparos puestos por Ast son, en verdad, demasiado significativos como para que se los despache de ese modo\*\*, y hasta

139

\* Cf. F. Schleiermacher, *Platos Werke*, Primera parte, tomo 2<sup>158</sup>, Berlin, 1818: *Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daß wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniß des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war* [«Lo más probable es, pues, que lo que tenemos en este discurso sea una transcripción hecha a partir del recuerdo de la defensa real de Sócrates, tan fiel como fue posible a la hábil memoria de Platón y teniendo en cuenta las diferencias entre el discurso escrito y el discurso hablado informal»].

\*\* Recuerdo lo decepcionado, defraudado y deprimido que me sentí al leer la *Apología* en mi temprana juventud, en la que el alma reclama lo sublime y lo paradigmático, puesto que me

sería tentador darle también la razón, si la tuviese, cuando da preferencia a la *Apología* de Jenofonte por encima de la de Platón<sup>142</sup>.

Aquí, sin embargo, no se hablará de la *Apología* en su totalidad, sino de los pasajes en los que Sócrates desarrolla su perspectiva acerca de la muerte. Y a medida que crece la dificultad de explicarlos platónicamente, aumenta también la probabilidad de hallar en la *ironía* la explicación correcta. Si bien todos estos pasajes muestran la *total inseguridad* de Sócrates, vale aclarar que no se trata de que esta inseguridad lo inquiete, sino que, por el contrario, lo que le agrada es ese jugar con la vida, ese vértigo de que la muerte se muestre a veces como algo infinitamente importante y a veces como nada. En un primer plano, por tanto, Sócrates, no como aquel que frívolamente rechaza pensar en la muerte y se aferra temeroso a la vida, ni como aquel que se enfrenta a la muerte lleno de entusiasmo y ofrece magnánimo la vida, sino como aquel que se regocija en la alternancia de luz y de sombra que proporciona un silogístico *aut-aut*, al mostrar casi en el mismo instante el luminoso día y la cerrada noche, lo real infinito y la nada infinita, regocijándose también en nombre del oyente al ver que esos dos momentos se tocan por los extremos, como lo placentero y lo displacentero (cf. el *Banquete*<sup>143</sup>), y que, sin embargo, no busca el saber con la vehemencia interior del alma, sino que ansía con cierta curiosidad la solución | de ese enigma. Sócrates sabe muy bien que sus silogismos no tienen nada de exhaustivos cuando se trata de dar respuesta a la pregunta; sólo halla satisfacción en la rapidez con que la infinita contraposición se muestra y desaparece. En un último plano, retirándose infinitamente, está la infinita posibilidad de la muerte.

Por eso hasta el más patético exabrupto de la *Apología* es seguido por una argumentación que hace que se desvanezca la espuma de la elocuencia, mostrando que por debajo de ella no hay *absolutamente nada*. Sócrates observa cuán impropio sería que él, a quien el dios ha asignado vivir como amante de la sabiduría (φιλοσοφούντα) y examinarse y probarse él mismo y examinar y probar a otros, cuán impropio sería que él abandonase su puesto por temor a la muerte. Y he aquí el motivo: τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι, μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν... καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονείδιστος ἢ τοῦ οἶεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν· [«temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer

parecía que en aquella todo lo poético, el coraje que se impone a la muerte, era miserablemente reemplazado por una consideración más bien prosaica, hecha de tal modo que uno podría creer que Sócrates diría: En el fondo, todo este asunto me es más bien indiferente. Más tarde empecé a comprenderlo de otro modo.

que uno sabe lo que no sabe. [...] Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?»] (cf. Ast, p. 126 § 29a). Sócrates cree, además, aventajar en esto a los otros hombres, ya que, al no saber absolutamente nada acerca de la muerte, no la teme<sup>144</sup>. Pero esto no es sólo un sofisma; es también una *ironía*. Pues al liberar a los hombres del temor a la muerte les brinda, en compensación, la angustiante representación de algo ineludible de lo que absolutamente nada se sabe, y es seguro que para contentarse con eso uno tiene que estar habituado a dejarse reconfortar con la tranquilidad subyacente a la nada. Por eso sería absurdo, como dice en otro pasaje, elegir algo distinto sabiendo con certeza que se trata de un mal (por ejemplo, la cárcel), por temor a que le toque aquello que Meletos considera que merece, ὃ φημι οὐκ εἰδέναι οὐτ' εἰ ἀγαθὸν οὐτ' εἰ κακόν ἐστιν [«que yo afirmo que no sé si es un bien o un mal»] (cf. Ast, p. 146 § 37b).

Al final de la *Apología*, sin embargo, se intenta mostrar que morir es un bien. Pero esa consideración es, a su vez, un *aut-aut*, y puesto que la perspectiva según la cual la muerte no es nada en absoluto aparece asociada al primer *aut*, uno no puede sino quedarse con la duda de si compartir o no la alegría que, cual océano, circunda a estos dos continentes. (Cf. Ast, p. 154 § 40c-e: Ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῆδε, ὡς πολλὴ ἐλπίς ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι. δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστι τὸ τεθνήσκειν· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδ' αἰσθησὶν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ, κατὰ τὰ λεγόμενα, μεταβολὴ τις τυγχάνει οὕσα καὶ μετοίκησις | τῆς ψυχῆς τοῦ τόπου τοῦ ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἰσθησίς ἐστιν, ἀλλ' οἷον ὕπνος, ἐπειδὴν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος. ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα, ἐν ἣ οὕτω κατέδαρθεν ὥστε μηδ' ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ, δέοι σκευάμενον εἰπεῖν, ὅποσας ἄμεινον καὶ ἡδιον ἡμέρας καὶ νύκτας ταύτης τῆς νυκτὸς βεβίωκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ, οἶμαι ἂν μὴ ὅτι ἰδιώτην τινά, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα εὐαριθμήτους ἂν εὐρεῖν αὐτὸν ταύταις πρὸς τὰς ἄλλας ἡμέρας καὶ νύκτας. εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστι, κέρδος ἔγωγε λέγω. καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἡμῖα νύξ. εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημήσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθὴς ἐστὶ τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί· [«Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a

otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esa noche, creo que no hay un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?». De manera que esto último debería ser también algo satisfactorio, ya que, al sustraerse a estos jueces que se hacen pasar por jueces, uno se encuentra ante jueces tales como Minos, Radamantis, Eaco y Triptolemo, que lo son por derecho y por mérito<sup>165</sup>. En relación con la primera cara del dilema, por tanto, su opinión es que llegar a ser una pura nada al morir es *θουμώσιον κέρδος* [una ganancia magnífica], y su discurso toma un colorido muy intenso cuando observa que no sólo una persona privada, sino hasta el mismísimo Gran Rey contaría tan sólo con unos pocos días comparables a aquél. Ese dormirse del alma y esa nada debían complacer muchísimo al *ironista*, pues es allí donde éste encuentra lo absoluto frente a la relatividad de la vida, si bien no puede cargar con él de tan ligero que le resulta, pues lo encuentra en la forma de la nada. En relación con la segunda cara del dilema, explica cuán magnífico sería abordar en los infiernos a los grandes hombres del pasado, conversar amenamente con ellos acerca de sus destinos, pero, ante todo, someterlos a interrogación y ponerlos a prueba<sup>166</sup>, expresiones cuyo *carácter irónico* ya he señalado al comienzo. Aquí haré, por tanto, sólo un par de observaciones. Está claro que, por una parte, esas expresiones no pueden ser puestas fácilmente en armonía con las expectativas contenidas en el *Fedón* en cuanto a llegar a despojarse totalmente del cuerpo<sup>167</sup>, y que, por otra, esa alegría es enteramente hipotética, dado que la otra posibilidad está igual de próxima, y esto quiere decir que no es ni un ápice más remota que aquélla; de hecho, la hipótesis en su totalidad es un ademán en el aire, y Sócrates no hace ningún intento por conceder a una de sus partes más realidad que a la otra. Es cierto que si

142

\* La inmortalidad y la vida eterna son concebidas aquí como progreso infinito, como un interrogar perpetuo.

lo intenta en el pasaje del *Fedón* arriba citado, cuando Sócrates dice que es lo más ventajoso puesto que así le ahorra una dificultad a sus amigos<sup>168</sup>; pero el lector no dejará de reconocer en esa observación un bromeo con la vida y una *ironía* que afronta el temerario riesgo de burlar a la muerte. Después de todo, la *Apología* culmina con la misma ambigüedad (Ast, p. 158 § 42a): ' Ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἀμεινὸν πρᾶγμα, ἄδηλον πάντι πλην ἢ τῷ θεῷ [«Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios»]. Si así es como debe entenderse la perspectiva misma acerca de la muerte contenida en la *Apología*, mi concepción del *Fedón* es tanto más verosímil en la medida en que se introduce la posibilidad de que el *Fedón* sea al mismo tiempo socrático y platónico.

Paso entonces a una consideración más específica de la *Apología*, a fin de mostrar que ésta es ironía *en su totalidad*. A tal efecto, dejaré hablar por un instante a Ast, y espero que, bajo la enorme presión necesariamente ejercida por el peso de sus observaciones, el alma del lector cobre la elasticidad suficiente como para permitir que la ironía emerja: *Diese männliche Standhaftigkeit des Sokrates (que Ast encuentra en la presentación de Jenofonte), hat der Redner nach seiner Weise so übertrieben, daß sie als die geist- und gemüthloseste Gleichgültigkeit erscheint. Nach der Verurtheilung nemlich läßt er den Sokrates nicht über den Ausspruch der Richter, sondern über die Zahl der beiderseitigen Stimmen sich wundern, und die kaltblütige Berechnung anstellen, daß er entkommen seyn würde, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, und daß Melitos, wenn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Anklage hinzugekommen wären, tausend Drachmen erlegen müßte, weil ihm der fünfte Theil der Stimmen nicht zugefallen wäre. Noch auffallender ist diese Gleichgültigkeit da, wo Sokrates vom Tode redet; immer versichert er, daß er sich vor dem Tode nicht fürchte, aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts; also ist sie leere Prahlerei ... Konnte Platon, der Verfasser des Phädon, den Sokrates so über den Tod reden lassen, und ihm eine solche wahrhaft gemeine, geist- und gefühllose ja fast lächerliche Gleichgültigkeit zuschreiben ... Und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den*

143

que se ponga friamente a calcular que se habría salvado si tan sólo tres de los votos hubiesen sido distintos, y que Meletos, si Anitos y Licón no se hubiesen sumado con sus acusaciones, habría tenido que pagar una fianza de mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos. Esa indiferencia es aún más llamativa allí donde Sócrates habla de la muerte; en todo momento asegura no temer a la muerte, pero ¿en qué se funda esa falta de temor? En nada; es por tanto vacía arrogancia... ¿Pudo Platón, autor del *Fedón*, hacer que Sócrates hable de ese modo sobre la muerte, atribuirle una indiferencia verdaderamente tan ordinaria, tan desprovista de espíritu y de sensibilidad y hasta casi ridícula...? Y, aun así, ese insensible y desalmado Sócrates quiere hacerse pasar por exaltado e inspirado cuando se pone a profetizar»] (pp. 487, 488). Claro que la concepción de Ast no habrá de quedarse ahí aburriéndose como una cita suelta y ociosa; por el contrario, espero que resulte un activo obrero en la viña, apelando al ángulo de refracción bajo el cual la ironía, por una parte, se hará manifiesta para algún que otro lector y lucirá, por otra, un mejor semblante. Mientras que la seriedad reinante en Ast marcha a paso redoblado a través de la neutral *Apología*, la ironía permanece callada y al acecho, vigilando con sus ojos siempre abiertos y en constante movimiento, atenta a cada maniobra, si bien es posible que el lector no se percate de ello hasta el instante en que aquella arroja su red y lo captura. Por eso, en caso de que mi exposición resulte ser una red de trama abierta, tanto que el lector podría fácilmente escurrirse a través de ella, o una red demasiado débil como para retenerlo, algunos pasajes privilegiados de entre las citadas palabras de Ast serán a la vez lo suficientemente finos y fuertes, y lo altisonante del resto de la cita tendrá asimismo su importancia, pues será el ruido que atraiga al lector hacia el punto en el que ha de ser capturado. Por ejemplo, el pasaje: *und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt* [«y, aun así, ese insensible y desalmado Sócrates quiere hacerse pasar por exaltado e inspirado cuando se pone a profetizar»], no sólo sobrepasa a toda mi exposición en capciosa astucia y fuerza, sino que la considero absolutamente inobjetable por parte de quien no comparta con Ast el rechazo de la *Apología*. Muchas otras observaciones particulares de Ast serán también reconfortantes para el lector indeciso e inerte, y peligrosas para aquel que todavía se santigua ante la idea de que sea la ironía la que explica la *Apología*. P. 488: *Auch im Vortrage verräth sig der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie: ὅλλ' ἐν πενίᾳ μὴ εἶμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, worin das Niedre mit dem Hohen, der klägliche Ton mit dem stol-*

*zen Gefühle so contrastirt, daß uns der Satz fast ein Lächeln abnötigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich, nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias, in spielenden Antithesen* [«El orador se pone al descubierto también en la disertación, en la contraposición no sólo de ideas —por ejemplo: ὅλλ' ἐν πενίᾳ μὴ εἶμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν («que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios»)»]<sup>169</sup>, donde lo bajo y lo elevado, el tono lastimoso y el sentimiento de orgullo contrastan tanto que la frase casi nos inspira risa), sino también de palabras; los oradores de la época, en efecto, siguiendo el ejemplo de Gorgias y Lisias, se deleitaban en jugar con las antítesis»].

Así, pues, parece oportuno pasar ahora a los ataques contra la concepción irónica hechos por Ast poco antes en la misma investigación<sup>170</sup>. Y es que no me atrevo a dejar pasar sin censura la observación según la cual lo que se encuentra en la *Apología* no sería la ironía platónica. Quien observe a Platón con detenimiento, en efecto, encontrará en él dos tipos de ironía. Una es el poder impulsor asumido en la indagación; la otra es aquella que, de ser posible, se erige en amo. Así que, si hay ironía en la *Apología*, no se la puede descartar sin más, como lo hace Ast, por no ser ironía platónica, pues cabe todavía la posibilidad de que la ironía de Sócrates sea distinta de la de Platón y, por consiguiente, en lo que concierne a la *Apología*, la posibilidad de que ésta sea un documento histórico. En caso de que deba prestar mayor atención, por tanto, a la tentativa de Ast por mostrar que la ironía que se halla en la *Apología* no es platónica o, para decirlo mejor, si se le da la razón a Ast en cuanto a que no hay ironía alguna en la *Apología*, debo desde luego hacer notar, teniendo en cuenta la índole de mi planteamiento, la desventaja que constituye para mí el hecho de que la ironía haya sido tratada bajo una rúbrica propia, y que Ast no haya hecho que sus diversas operaciones de ataque se despejen la una a la otra, que no se haya dado cuenta de que éstas deben concentrarse en un punto, en un combate decisivo, a saber: si hay ironía en la *Apología*, no en tal o cual punto, sino en su entera totalidad.

Una frase del *Gorgias* nos permite barruntar cuánta importancia pudo haber atribuido Sócrates a una imputación hecha ante el tribunal popular ateniense, y cuán ridícula debió parecerle la idea de tener que defenderse ante jueces como éstos (Heise, p. 188<sup>171</sup>): «como yo le decía a Polos, podrá decirse que me juzgarán a la manera de un médico llevado por un cocinero ante un tribunal de niños». Se ha señalado en lo precedente que la *Apología* debe ser tomada como ironía justamente en su configuración, dado que las graves acusaciones concernientes a la nueva doctrina introducida por Sócrates en Atenas debieron quedar en una muy extraña y, en



verdad, *irónica situación* frente a su defensa: que no sabía nada y que era imposible, por tanto, que hubiese introducido nuevas doctrinas. La ironía reside, obviamente, en el hecho de que no hay absolutamente ningún punto de contacto entre el ataque y la defensa. Todo estaría en orden si Sócrates hubiese intentado mostrar que había respetado lo antiguo, o que, de haber introducido algo nuevo, esto era lo verdadero. Pero Sócrates no refuta a los acusadores, sino que les arrebató la acusación misma, de modo que todo aparece como una falsa alarma, y los pesados cañones que habían de destrozarse por completo al acusado son disparados en vano, puesto que no hay absolutamente nada que pueda ser destruido. De ahí que toda la situación nos haga recordar con tanta nitidez el aquel chistoso y penetrante verso de Baggesen\*. Pero la configuración irónica de la *Apología* habrá de mostrarse también desde otro ángulo. Habitado como estaba a sostener la interrogación con el mismo intrépido coraje y con una obstinación que exasperaba a los sofistas pese a sus tergiversaciones y amenazas, Sócrates debió de estimar que el hecho de que los atenienses decidieran su ejecución respondía a un *argumentum ad hominem*, por lo demás *sumamente ridículo*. Según la perspectiva de Sócrates, los acusadores debían, o bien convencerlo de su error, o bien dejarse convencer; que tuviese que ser ejecutado o no, en cambio, o en el mejor de los casos, multado o no, era algo completamente irrelevante para la causa, de manera que, una vez más, no había ningún vínculo razonable entre el delito y el castigo. Si a esto se suma el hecho de que esa cuestión completamente irrelevante para la causa debía decidirse de un modo completamente externo, según el número de votos, un modo de decisión que había sido siempre objeto de especial preferencia para Sócrates y en el que él mismo, como observa en una oportunidad, era inexperto<sup>173</sup>, no nos queda más que darle la razón cuando, con una *ironía* glacial, aunque ingenua y benévola en apariencia, sin prestar atención a ese terrible argumento, se pone a hablar en tono amistoso con los atenienses acerca de la probabilidad de haber sido absuelto y de que Meletos hubiese sido condenado al pago de una multa<sup>174</sup>, cosa que no le habría parecido menos ridícula, desde luego. El hecho de que al final quiera hablar un par de palabras con

\* «No hay nadie, no hay alma humana  
que pueda a un muerto matar;  
que aunque deba morder el polvo,  
siempre lleva el ladrón las de ganar»<sup>172</sup>.

El lector debe observar particularmente las dos últimas líneas; pues así como el ladrón llevaría las de ganar al ser realmente asesinado, así también Sócrates, que nada sabía, llevaría en otro sentido las de ganar si los acusadores pudiesen demostrar no sólo que sabía algo, sino que lo que sabía era algo novedoso.

quienes le habían declarado inocente constituye, por tanto, una *nueva ironía*, pues es obvio que los votos de éstos valían tanto como los de los demás. Hay en la *Apología*, sin embargo, una ironía aún más elevada que las precedentes, una ironía que alcanza al propio Sócrates; pues el hecho de que Sócrates se ciñese al ámbito del conocimiento de manera tan completa y unilateral, y que a raíz de ello todo delito resultase ser un error y todo castigo, por tanto, algo heterogéneo con respecto al delito, la fuerza polémica con la que había hecho valer esa opinión, toma contra él una *sumamente irónica* venganza, puesto que, en cierto modo, él mismo es vencido por un argumento tan ridículo como una sentencia de muerte.

Es indudable, a mi juicio, que todas las situaciones aquí descritas son irónicas, y que esta ironía puede advertirla aun quien haya leído la *Apología* bajo la presuposición de que Sócrates nunca existió, sino que algún poeta habría querido ilustrar lo picante de una acusación y de un veredicto semejantes; en lo que hace a los pormenores históricos, en cambio, muchos lectores carecerán seguramente del coraje suficiente como para poder creerlo.

La exposición que pasaré a hacer ahora de la ironía *diseminada* en la *Apología* me pone en un pequeño aprieto. Bien podría haberla recogido en un montón tomando un poco de cada lado; sin embargo, aparte de que la extensa argumentación requerida en cada punto fatigaría al lector, creo además que la sección entera, a despecho de la esencia de la ironía, pasaría como un zumbido y no, lo cual le sería propio, como un rumor. Debiendo ser demostrada en cada punto particular a lo largo de una investigación anexa, la ironía es desde luego despojada de aquello que tiene de sorpresivo, de impactante, en suma: se la distiende. La ironía requiere una dura oposición, y se perdería por completo en una compañía tan aburrida como la de la argumentación. Por eso dejaré que Ast nos dé su impresión una vez más, dada la extraordinaria seguridad con que ha captado todos los *puntos ambiguos* a fin de demostrar a partir de ellos, dándole al lector el susto de su vida, la inautenticidad de la *Apología*; pero puesto que con el texto transmito también su *pathos*, me permitiré hacer en nota alguna pequeña indicación que espero sea suficiente para el lector. Hay una estampa que representa la Ascensión de la Virgen. Con el fin de realzar el cielo lo más posible, se ha trazado en la parte inferior una línea oscura y un par de ángeles que miran a la Virgen a través de ella. Así también, al reproducir las palabras de Ast en el texto, resaltaré esas palabras tan elevadamente como sea posible, y, para elevar aún más su elevado *pathos*, dispondré una línea a través de la cual el rostro socarrón de la *ironía* se permitirá de vez en cuando mirar hacia arriba. Ast, pp. 477 ss.: *Die Freimüthigkeit, mit welcher er den Socrates sprechen*

- 147 läßt, ist nicht jene edle, aus dem Bewußtseyn | der Unschuld und Rechtschaffenheit fließende, welche sich, durch Verläumdung angereizt, als Stolz verkündet, sondern prahlerische Selbsterhebung; denn Socrates setzt sich nur herab, um sich indirect desto mehr zu erheben [*«La franqueza con la que hace hablar a Sócrates no es la noble franqueza que fluye de la conciencia de inocencia y de justicia, incitada por la calumnia y proclamada con orgullo, sino una engreída jactancia; de hecho, Sócrates se humilla sólo con el fin de jactarse aun más»*]. (En nota correspondiente a este punto, Ast observa: der Verfasser der Apologie kann selbst nicht umhin, dieses anzudeuten, S. 82: *μη θορυβήσητε μηδέν, ὅν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν*\* [*«el autor de la Apología no puede evitar indicarlo, p. 82: «No protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso»*]<sup>176</sup>.) Dieses ist nicht die platonische Ironie, sondern Geringschätzung anderer, die den eiteln Zweck hat, sich selbst zu erheben. Socrates sagt z. B. S. 68, wenn man denjenigen einen Redner nenne, der die Wahrheit spreche, so sei er allerdings ein Redner, nur nicht auf die Art, wie die anderen (worin der Sinn versteckt liegt, er sei ein eigentlicher oder wahrhafter Redner, die anderen hingegen bloß Scheinredner). Ebenso enthalten die Worte *ἴσως μὲν γὰρ τι χεῖρων, ἴσως δὲ βελτίωνόν εἴη (ἢ λέξις)* S. 71 verstecktes Selbstlob. Noch unverkennbarer ist die falsche Ironie in der Stelle S. 84-91, wo Socrates die Wahrhaftigkeit jenes Orakelspruches, der ihn für den weisesten erklärt habe, dazuthun sucht; das Eitle und Prahlerische liegt schon in der Ausführlichkeit, mit der Socrates davon redet. Ebenso erklärt Socrates, er sei ein berühmter und ausgezeichnete Mann (S. 81. 90. 136), und seine Bestimmung eine göttliche (S. 120); er sei der größte Wohlthäter der Stadt (S. 116. 119. 142); deßhalb werde ich verläumdet und beneidet (107) u. s. f. Ferner schreibt er sich Weisheit zu (S. 82. 83. 84 ff.), und spricht von der Weisheit der Sophisten in einem skeptischen | Tone, der nur Hochmuth andeutet. Denn was ist es anders, wenn man sich selbst herabsetzt, zugleich aber alle andere<sup>177</sup> erniedrigt, als eine rednerische Selbsterhebung, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unterlegt, als eitle Prahlerie erscheint, wenn man sie aber für unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit nimmt, eine Naivität verräth, die durch den nicht beabsichtigten Contrast der Selbstverachtung und der Selbsterhebung (wenn sich Socrates z. B. für unwissend erklärt, zugleich aber für weiser als alle andere, sich selbst also, den unwis-
- 148

\* Esto se encuentra en total analogía con la decisión socrática de que se proceda al sorteo; y la helada seriedad sobre la que hace que resbalen los atenienses está en total consonancia con la explicación que da más tarde sobre lo importante que él es para los atenienses, puesto que es un don divino<sup>175</sup>.

senden, zum weisesten erhebt) fast in das Komische übergeht? Hat also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Socrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegentheil vom platonischen Socrates in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; wollte er ihm aber eine unbefangene, absichtlose Freimüthigkeit leihen, so hat er die Naivität übertrieben und seinen Zweck verfehlt, weil die Gegenseite der Selbsterabsetzung, die Selbsterhebung, zu hervorstechend und grell ist, als daß man glauben könnte, es sei mit der Selbsterabsetzung ernstlich gemeint; jene Anspruchlosigkeit ist daher nur affectirt, und<sup>178</sup> die Selbsterabsetzung bloß scheinbar, weil sie von der ihr nachfolgenden Selbsterhebung überwogen wird. In diesem Scheinwesen eben erkennen wir am meisten den Redner, der, an das Antithesenspiel gewöhnt, das erste durch das zweite gegenüberstehende wieder aufzuheben pflegt. Eben so hat unser Apologiker gerade das Schönste in seiner Rede, was ihm als Thatsache vorlag, jene Aeusserungen nemlich der edlen und stolzen Freimüthigkeit und Seelengröße des Socrates, in Schein gewendet<sup>179</sup>, indem er es durch den Gegensatz wieder aufhebt; dieser Gegensatz ist die | Besorgniß, die Richter, auf deren Geneigtheit alles ankam, zu erzürnen; weshalb er eben allemal die Gründe seiner Aeußerung so weitläufig und mit fast ängstlicher Sorgfalt auseinandersetzt, um ja nichts zu sagen, was keinen Grund für sich hätte und die Richter unwillig machen könnte. Diese Besorgniß und Furcht, die der Freimüthigkeit immer gegenübertritt, hebt sie nicht diese wieder auf und verwandelt sie in Schein? Der wahrhafte Freie und Seelenstarke wird, ohne Rücksicht auf etwas anderes als die Wahrheit seiner Aussage, und unbekümmert, wie man diese aufnehme, so reden, wie ihm Bewußtseyn und Erkenntniß gebieten. Eben so bekennt Socrates, daß er seine Ankläger und Widersacher fürchte (S. 72. 86). Erkennen wir darin des Socrates Seelengröße und durch nichts zu schreckende Wahrheitsliebe wieder, wie er sie z. B. in der Unterredung mit dem Kritias und Charikles, die sein Verderben beabsichtigten, beim Xenophon (Denkw. d. Socr. 1, 2, 33 ff.) an den Tag legt? Socrates stellt sich ferner, als spreche er nicht zu seiner Verteidigung, sondern in der Absicht, die Richter zu überreden, daß sie ihn nicht verurtheilen möchten, damit sie sich nicht am Geschenke der | Gottheit versündigten (S. 121). Wenn ihr mir folgt, setzt er hinzu (S. 122), so werdet ihr meiner schonen. Wer erkennt nicht darin die rednerische Wendung? Die Bitte und der Wunsch, losgesprochen zu werden, wird versteckt und erscheint als wohlge-meinter Rath, nicht gegen die Götter zu freveln und ihr Geschenk zu verschmähen. Also ist jene Aeußerung des Socrates, daß er nicht für sich (um seine Lossprechung zu bewirken) sondern für die Athener spreche, ebenfalls bloß rednerisch d. h. Schein und Täus-

149

150

chung [«Esto no es la ironía platónica, sino el desprecio del otro con el frívolo objetivo de jactarse de sí mismo. Sócrates dice en p. 68<sup>180</sup>, por ejemplo, que puede llamarse orador a quien dice la verdad, pues lo es efectivamente, sólo que no en el modo en que los otros lo son (con el sentido encubierto de que él mismo es un orador auténtico o verdadero cuando los otros lo son sólo en apariencia). Asimismo en p. 71<sup>181</sup>, las palabras ἴσως μὲν γὰρ τι χεῖρον, ἴσως δὲ βελτίον ἂν εἴη (ἢ λέξις) («que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor») contienen un oculto autoelogio. La falsa ironía es aun más evidente en el pasaje en el que Sócrates (pp. 84-91)<sup>182</sup> intenta atribuir veracidad a la sentencia del oráculo que lo había declarado el más sabio de los hombres<sup>183</sup>; la frivolidad y el engreimiento están ya presentes en el esmero con el que Sócrates habla del asunto. Sócrates dice también que él es un hombre famoso y destacado (pp. 81, 90, 136)<sup>184</sup>, y que su vocación es divina<sup>185</sup> (p. 120)<sup>186</sup>, y que es el mayor benefactor de la ciudad<sup>187</sup> (pp. 116, 119, 142)<sup>188</sup>; por eso soy calumniado y envidiado (107)<sup>189</sup>, etc. Hasta llega a admitir su saber<sup>190</sup> (pp. 82, 83, 84 ss.)<sup>191</sup> y a hablar del saber del sofista en un tono escéptico<sup>192</sup> que sólo denota soberbia. ¿Pues qué otra cosa es humillarse uno mismo denigrando a la vez a los demás, sino una retórica jactancia que resulta ser frívolo engreimiento tan pronto como se le asigna una intención seria, y que, si se la toma como franqueza ingenua y sin intención, acusa una candidez que, dado el inintencionado contraste entre la humillación y la jactancia<sup>193</sup> (al declararse ignorante, por ejemplo, pero también más sabio que los demás, Sócrates se jacta de ser el más sabio aun en su ignorancia), se convierte casi en algo cómico? Si la intención del autor de la *Apología* fue describir a Sócrates como ironista, lo que ha hecho, por el contrario, fue transformar al Sócrates platónico en un engreído sofista; si quiso, en cambio, prestarle una franqueza ingenua e inintencionada, ha exagerado la candidez y fallado en su objetivo, pues, en contraste con la humillación, la jactancia es demasiado sa-

\* Es el famoso viaje de descubrimiento emprendido por Sócrates, no para encontrar alguna cosa sino para cerciorarse de que no había nada que encontrar.

\*\* Pues Sócrates es como un tábano<sup>184</sup>.

\*\*\* Quiere incluso que se le mantenga a expensas del erario público<sup>186</sup>.

\*\*\*\* Saber, pues, que nada sabe.

\*\*\*\*\* Pero también de la manera más cortés del mundo.

\*\*\*\*\* He ahí el delicado juego muscular de la ironía. Le agrada saber que nada sabe, le hace sentirse infinitamente ligero mientras los demás se arrastran hasta matarse por unas monedas. Sócrates nunca interpreta la ignorancia de modo especulativo, sino que le es de lo más cómoda y transportable. Él es un *Asmias omnia secum portans* [Asmias, el que carga con todo]<sup>190</sup>, y este *omnia* [todo] no es nada. Cuanto más a gusto está él en esta nada, no como resultado sino como infinita libertad, tanto más profunda es la ironía.

liente y llamativa como para que pueda creerse que se trata seriamente de humillación; toda esa modestia es mera afectación, y la humillación es sólo aparente, pues la supera la jactancia que surge de ella. Ese efecto de apariencia es el que mejor nos permite reconocer al orador que, habituado al juego de las antítesis, acostumbra a suprimir una mediante la contraposición de otra. Así, pues, suprimiendo por contraste cada expresión de la noble y orgullosa franqueza y magnanimidad de Sócrates, nuestro apologista ha transformado en apariencia nada menos que lo más bello de su discurso, aquello que lo caracteriza como hecho efectivo; dicho contraste está dado por el cuidado de no irritar a los jueces<sup>194</sup>, de cuya inclinación todo depende; ésa es justamente la razón por la que explica siempre de manera tan minuciosa y con un esmero casi temeroso los fundamentos de su declaración, no sea que se diga que ésta carece de fundamento o que pudiera ofender a los jueces. Ese cuidado y ese temor siempre opuestos a la franqueza, ¿no acaban suprimiéndola y transformándola en apariencia? Alguien verdaderamente libre y fuerte de espíritu hablaría según el imperativo de su conciencia y de sus conocimientos, sin reparar en otra cosa que en la verdad de sus expresiones y sin importarle cómo se las acoge. Sócrates admite incluso temer a sus acusadores y adversarios (pp. 72, 86)<sup>195</sup>. ¿Reconocemos en esto la magnanimidad y el amor de Sócrates por la verdad, un amor que no le teme a nada, como los que muestra, por ejemplo, en la discusión con Critias y Caricles, quienes según Jenofonte (*Memorables*, 1, 2, 33ss) tenían la intención de derrotarlo? Por lo demás, Sócrates se presenta como si hablase no

149

\* En una nota correspondiente a este pasaje, dice Asti «Daher das häufige: μὴ ὀρυβήετε, μὴ ὀρυβήσητε, καὶ μοι μὴ ἀχθεσθε λέγοντι τὸληθῆ· [«De ahí el frecuente: "No protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso"»]<sup>194</sup>. Su opinión es que, en la circunstancia histórica real de la que fue testigo el autor de la *Apología*, Sócrates fue interrumpido varias veces, y que aquél hace que Sócrates anticipe esas interrupciones transformando de este modo el ὀρυβήειν [ruido] real en uno aparente<sup>195</sup>. Con ello pierde de vista el genuino carácter socrático de esa inquietante serenidad que, si hace callar a los atenienses una y otra vez, es con el fin de no sobresaltarlos con lo importante y lo extraordinario que tiene que decirles. Pues bien, eso tan importante es la relevancia que su persona tiene para los atenienses o, para decirlo a las claras, el hecho de ser él mismo un don divino, lo que se define más propiamente diciendo que es como un tábano. Cf. § 30e. Sócrates advierte a los atenienses que no lo condenen, no por su propio bien, sino por el de ellos: μὴ τι ἐξομώρητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐκ τῆς καταφθηνούμενης, εἴην γὰρ καὶ ἀποκτείνετε, οὐ βλάβης ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ πλείονον εἴπιν, προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥστερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπομέχθους δὲ νοθεστέρῳ καὶ θεομένῳ ἔχει προθεῖναι ὑπὸ μύκτῳ τινος [«Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad»].

150 ya para defenderse sino con la intención de convencer a los jueces de que no lo condenen, evitando de ese modo pecar contra el don de los dioses I (p. 121)<sup>194</sup>. "Si me comprendéis", añade (p. 122)<sup>195</sup>, "seréis indulgentes conmigo". ¿Quién no reconoce aquí el giro retórico? El ruego y el deseo de ser absuelto permanecen ocultos bajo la apariencia del consejo bienintencionado de no cometer un sacrilegio contra los dioses y de no despreciar su don. El hecho de que Sócrates declare no hablar en favor sí mismo (para obtener su absolución) sino en favor de los atenienses es, en todo caso, algo meramente retórico, i.e., apariencia y engaño-]\*.

*Lo mítico de los primeros diálogos platónicos como indicación de una especulación más rica*

Hasta aquí mi exposición de lo dialéctico en Platón tal como lo requería la presente investigación. Me he tomado el cuidado de hacer que todo este tratamiento culmine en la *Apología* con el fin de dar cierta firmeza a las inseguridades y vacilaciones del tramo previo de la argumentación. Lo mítico será ahora el asunto sobre el que reflexionar; no obstante, para que la reflexión resulte lo más imparcial posible, trataré de olvidar el propósito subyacente a todo esto y le pediré al lector que retenga, en la misma medida, que la duplicidad subyacente a la discrepancia entre lo dialéctico y lo mítico es uno de los indicios, una de las pistas que, según espero, conducirán a la separación de aquello que tanto por tiempo como por intimidad parece inseparable.

Puede que al principio uno contemple lo mítico con cierta displicencia, tratándolo como un mero cambio en la *exposición*, como una forma diferente de discurso, sin que por ello la relación entre las dos formas de discurso sea una relación esencial; podría parecer incluso que algunas declaraciones de Platón apuntan a eso. Apres-  
151 tándose a demostrar que la virtud puede enseñarse, Protágoras dice: «No es que quiera I retenerla para mí, Sócrates, pero, ¿debo disfrazar la demostración en forma de mito, como cuando alguien mayor le habla a un niño, o declamarla en forma de tratado?» (Heise, p. 130)<sup>196</sup>. Y una vez que ha terminado, observa: «Así he demostrado, Sócrates, tanto por mito como por razón, que la virtud puede ser enseñada» (p. 145)<sup>197</sup>. Por lo que allí se ve, la distinción entre el discurso mítico y el discurso analítico implica que el

mítico es tomado como menos perfecto, como un discurso destinado a los niños, y que estas dos formas de discurso no se relacionan entre sí de manera esencial, pues su necesidad sólo se haría visible en una unidad superior en la que, como momentos discretos, ambas cobrarían apariencia y realidad. Estas dos formas de exposición no son consideradas en relación con la idea sino en relación con el oyente; son como dos lenguajes, de los cuales uno es menos articulado, más blando e infantil, y el otro más desarrollado, más duro y anguloso; pero puesto que no se los considera en relación con la idea, cabe pensar en un tercer lenguaje, un cuarto lenguaje, etc., toda una serie de tales formas de exposición.

A ello se suma que el mito, según esta concepción, está enteramente a merced del expositor, es libre creación suya, pudiendo éste quitar y agregar según lo que a él se le ocurra que es adecuado para el oyente. Pero es imposible que ése sea el estatuto de lo mítico en Platón. Lo mítico cuenta aquí con una significación mucho más profunda, y esto lo comprobamos tan pronto como consideramos que lo mítico en Platón tiene una *historia*. Así, en los primeros y más tempranos de los diálogos, a veces lo mítico no se presenta en lo más mínimo, en cuyo caso prevalece su opuesto, y otras veces se presenta vinculado a su opuesto, lo abstracto, aunque totalmente desvinculado de éste en otro sentido. Después desaparece por completo en todo un ciclo de diálogos en los que, si bien de un modo totalmente distinto al de los diálogos tempranos, se hace presente lo dialéctico, y vuelve finalmente a emerger en los últimos trabajos de Platón, aunque más profundamente vinculado a lo dialéctico. Para hablar de lo mítico en Platón, por tanto, debo volver primero a los diálogos que acabo de abandonar. En éstos se lo encuentra vinculado a su opuesto, la dialéctica abstracta. Así, por ejemplo, cuando en el *Gorgias*, habiendo luchado los sofistas con desesperada furia y creciente «desvergüenza», habiendo Polos superado en insolencia a Gorgias, y Calicles, a su vez, a Polos, todo acaba con una exposición mítica de la condición I posterior a la muerte\*. 152  
¿Pero cuál es entonces el estatuto de lo mítico? Pues es obvio que, en estos diálogos, lo mítico no es tanto una libre ficción de Platón,

\* Todo esto es enteramente correcto; Sócrates, en efecto, es demasiado irónicamente indiferente como para abordar a los atenienses con seriedad; de ahí que a veces actúe como si poseyese una patética intrepidez, y otra veces como si fuese tímido y apocado.

\* Este mito aparece en Platón, además, en tres oportunidades; cf. Stallbaum, *ad Phaedonem*, p. 177: *Narrat Olympiodorus tertiam huius dialogi partem vocari vñ, quo nomine constat rhapsodiam Odysseæ Homericæ ab veteribus dictam esse. Platonis autem cum tres sint vñcolæ s. fabulæ de inferis, in Phaedone, Gorgia, de republica, singulæque singulis invicem lucem affundunt, omnes inter se diligenter comparandæ sunt* («Olimpiodoro refiere que la tercera parte de este diálogo se llamaba vñcolov, nombre con el que los antiguos designaban un canto de la *Odisea* de Homero<sup>198</sup>. Pero puesto que en Platón hay tres vñcolæ que se iluminan unas a otras, a saber, las leyendas sobre el infierno del *Fedón*, del *Gorgias* y de *La república*, éstas deben ser escrupulosamente comparadas entre sí»<sup>199</sup>).



que éste haría callar y obedecer, sino más bien algo que lo desborda, debiendo tratárselo no tanto como una exposición de segundo orden, destinada a los niños o a los oyentes menos dotados, sino como el presentimiento de algo superior.

Es obvio que Stallbaum\* adopta, en su concepción de lo mítico, la posición antes mencionada. Por una parte, lo trata como una adaptación o, como yo diría utilizando una expresión que habrá de ser sugerente en este contexto, una *συγκατάβασις* [condescendencia]<sup>201</sup>; este término, en efecto, lejos de suponer que lo mítico es algo superior, algo situado más allá de la autoridad subjetiva de Platón, indica precisamente que en Platón lo mítico desciende en dirección al oyente; por otra parte, lo pone en relación con la conciencia popular, l que ya antes de Platón revestía de esa manera los pensamientos. Pero estas dos consideraciones no están específica y netamente orientadas a un significativo discernimiento entre lo

\* Cf. *præfatio ad Phædonem*, p. 16: *quum autem rerum difficultatem tantam esse intelligeret, ut multa divinari potius animo, quam mente intelligi ac dilucide explicari posse viderentur, mirum non est, etiam in hoc libro subtilissimis rerum disputationibus intertextas esse mythicas et fabulosas narrationes, quæ locum obtineant demonstrationis et certorum argumentorum...* Nam verissime Eberhardus Script. Miscell. p. 382 hæc scripsit: *Man kann als gewiß annehmen, Plato habe sich bisweilen der Mythen im Gegensatz des Raisonnements oder der Vernunftbeweise bedient, da wo von Gegenständen die Rede war, die ausser dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen, oder wo ihm die Vernunftbeweise selbst noch zu schwer waren, oder wo sie ihm für die Fassungskraft seiner Zuhörer zu schwer schienen.* [-Pero puesto que (Platón) comprendió que, dada la enorme dificultad del asunto, algunas cosas parecían poder ser divisadas con el alma más bien que comprendidas y claramente explicadas con la mente, no es extraño que los mitos y fábulas se mezclen con los finísimos análisis temáticos que este libro contiene, y que reemplacen a la demostración y a la argumentación racional. Muy correctamente escribe Eberhard en sus *Escritos varios*, p. 382<sup>200</sup>: "Puede admitirse como cierto que Platón se habría servido a veces del mito en lugar del razonamiento y de las demostraciones racionales al tratarse de temas que desbordaban el alcance de la experiencia y de la razón humana, o cuando las demostraciones racionales le eran demasiado difíciles, o cuando estimaba que serían demasiado difíciles para la capacidad de comprensión de sus oyentes".] Cf. *ad Phædonem*, p. 177: *Sæpenumero enim videtur mythicis illis narrationibus usus esse, quo significaret, argumentum, quod attigisset, ita esse comparatum, ut suspicionibus magis et conjecturis esset indulgendum, quam ratiocinis ac disputationibus confidendum. Quod ubi facit, is fabulis et narrationibus, quæ apud Græcos erant vulgo celebratæ, sic plerumque utitur, ut non solum abjiciat aut mutet, quæ consilio suo parum accommodatæ erant, sed simul etiam civium suorum superstitionem corrigat et remove re studeat. Ex qua re intelligitur, quodnam aliud etiam consilium in usu mythorum Plato secutus est. Voluit enim ineptam illam plebis superstitionem sensim tollere, aut certe emendare. Denique etiam mythos eo consilio adhibuisse videtur, ut animos æqualium coeca superstitione oppressos sensim quasi præpararet ad purioris sapientiæ doctrinam percipiendam* [-Parece haber utilizado a menudo estos relatos míticos para dar a entender que, dada la naturaleza del tema discutido, convenía confiar en presentimientos y conjeturas más que en razonamientos y análisis. Al hacerlo, utiliza por lo general fábulas y relatos comúnmente conocidos por los griegos, si bien no sólo quita o altera lo que no conviene a sus propósitos, sino que también busca corregir y remover las supersticiones de su pueblo. Aquí se advierte el propósito adicional de Platón al utilizar los mitos. Lo que quería era suprimir poco a poco las ineptas supersticiones populares, o al menos corregirlas. Finalmente, parece haber aplicado los mitos para preparar tal vez el espíritu de sus contemporáneos, cegados por la superstición, para recibir la enseñanza de una sabiduría más pura-].

concebido por deducción racional y lo presentido, o a una decisión verdaderamente tranquilizadora respecto de los conflictos limítrofes entre Platón y la tradición. Baur (*ob. cit.*, pp. 90-98) ve en lo mítico lo tradicional, y le da la razón a Ackermann al establecer entre Platón y el lenguaje de los poetas y de los oráculos una relación análoga a la de los apóstoles y evangelistas con respecto a los profetas del Antiguo Testamento<sup>202</sup>. Es cierto que, en Platón, lo mítico debería verse, por un lado, como la piadosa veneración, como la devoción filial con que aquél concibió la conciencia religiosa de sus ancestros, y, por otro lado, como un momento de noble desconfianza respecto de las construcciones que él mismo había erigido, razón por la cual no quiere tampoco dar cabida al servicio religioso en el Estado, sino que se lo reserva al Apolo delfico. La concepción de Ast\* es más completa, sólo l que no está fundada propiamente en la observación y es más lo que deja de desear que lo que consigue.

Tanto Ast como Baur parecen haber pasado por alto la *historia interna* de lo mítico en Platón. En efecto, mientras que en los primeros diálogos lo mítico se presenta en oposición a lo dialéctico, haciéndose oír, o más bien ver, cuando lo dialéctico enmudece, en los posteriores se encuentra, en cambio, en una relación más amistosa con lo dialéctico; es decir que Platón es ahora el amo de lo mítico, y esto significa que *lo mítico pasa a ser lo figurativo*. Explicar, a la manera de Baur, lo mítico como lo tradicional, hacer que Platón busque un punto de partida para las verdades religioso-morales en la autoridad superior del lenguaje de los poetas y de los oráculos, no es algo que pueda hacerse tan fácilmente; en los primeros libros de *La república*, de hecho, se rechaza de plano la validez de los dichos de los poetas, se polemiza y se alerta poderosamente contra ellos y se desprecia la concepción compositiva (*i.e.*, poética)

\* Cf. *ob. cit.*, p. 165: *Das Mythische ist gleichsam die theologische Basis der platonischen Speculation: die Erkenntniß wird durch das Dogma gebunden und befestigt, und der Geist aus dem Gebiete der menschlichen Reflexion zur Anschauung des höheren unendlichen Lebens emporgeführt, wo er sich, seiner Endlichkeit und irdischen Selbstheit vergessend, in die unergründliche Tiefe des Göttlichen und Ewigen versenkt. Man könnte sagen, daß in den platonischen Gesprächen die philosophischen Darstellungen nur den Zweck haben, den Geist auf die höhere Betrachtung hinzuleiten und zur Anschauung der in den Mythen sinnbildlich geoffenbarten Unendlichkeit und Göttlichkeit vorzubereiten, gleichwie in den Mysterien auf die Vorbereitung und Einweihung erst die eigentliche Beschauung (ἐκπαιδεία) folgte* [-Lo mítico es, en cierto modo, la base teológica de la especulación platónica: el conocimiento se fija y se afianza mediante el dogma, y el espíritu es arrebatado del ámbito de la reflexión humana a la intuición de la vida superior e infinita, y allí, olvidadas su finitud y su identidad terrestre, se sumerge en la insondable profundidad de lo divino y eterno. Podría decirse que las exposiciones filosóficas no tienen otro propósito, en los diálogos platónicos, que el de introducir el espíritu en una consideración más elevada y preparar la intuición de la infinitud y la divinidad simbólicamente reveladas en el mito, así como en los Misterios la verdadera contemplación (ἐκπαιδεία) venía sólo después de la preparación e iniciación-].

en oposición a la concepción lisa y llanamente narrativa; en el libro décimo de *La república* Platón quiere incluso expulsar de la ciudad a los poetas<sup>203</sup>. De manera que la cosa no es tan fácil. La debida rectificación reside, sin embargo, en la consideración de la *metamorfosis de lo mítico* en Platón. Lo mítico se manifiesta con la mayor nitidez en los primeros diálogos. En éstos, mientras que la dialéctica aporta un resultado completamente abstracto y a menudo negativo, la aportación de lo mítico será mucho mayor. Cabe responder a la pregunta respecto de qué es lo mítico en general diciendo que es el exilio de la idea, su exteriorización, i.e., su temporalidad y su espacialidad inmediatas en cuanto tales. Y éste es exactamente el carácter con el que lo mítico cuenta también en los diálogos. La gran distancia temporal que el alma recorre según la representación del *Fedro*<sup>204</sup>, la infinitud espacial visualizada en el *Gorgias* y en el *Fedón* como representación de la existencia del alma después de la muerte<sup>205</sup>, son mitos. La cuestión se explica fácilmente. La dialéctica despeja el terreno de todo lo que sea irrelevante e intenta entonces trepar hasta la idea; cuando esto, por su parte, fracasa, la imaginación reacciona. Cansada del trabajo dialéctico, la imaginación se pone a soñar, y de ahí resulta lo mítico. Durante ese sueño, o bien la idea queda flotando en la prisa de una sucesión infinita, o bien permanece detenida y se extiende, infinitamente presente, en el espacio. Lo mítico es, pues, el entusiasmo de la imaginación al servicio de la especulación y, en cierto sentido, lo que Hegel denomina el panteísmo de la imaginación<sup>206</sup>. Tiene va-

\* Cuando lo mítico es concebido de este modo, puede parecer que se lo ha confundido con lo poético; pero allí hay que notar que lo poético es consciente de sí en tanto que poético, que tiene su realidad en esta idealidad y no aspira a ninguna otra realidad. Lo mítico, en cambio, reside en la «ninidad»<sup>207</sup> y en la simultaneidad, en la condición intermedia de la que no se han liberado todavía los intereses de la conciencia. Lo poético es una proposición hipotética en subjuntivo; lo mítico, una proposición hipotética en indicativo. Esta duplicidad de la expresión indicativa y de la forma hipotética, que oscila entre no ser ni subjuntiva ni indicativa y ser a la vez subjuntiva e indicativa, es una señal de lo mítico. Si el mito es tomado como real, no es propiamente un mito; sólo llega a serlo en el instante en que rozar una conciencia reflexiva; y cuando ésta posee sustancia especulativa y se aplica a la imaginación, se produce la exposición mítica. Claro que, en cierto sentido, la época del mito ha pasado tan pronto como se plantea la cuestión concerniente a la exposición mítica; pero puesto que a la reflexión no se le ha permitido todavía aniquilarlo, el mito sigue ahí, y si bien se apresta a alejarse elevándose por encima del suelo, a modo de despedida se refleja una vez más en la imaginación, y esto es la exposición mítica. Erdmann observa (*Zeitschrift für spekulative Theologie*, del licenciado Bruno Bauer, tomo III, vol. I, p. 26)<sup>208</sup>: *Ein Faktum oder auch eine Reihe von Faktis, welche eine religiöse Idee auch nicht sind aber bedeuten, nennen wir einen religiösen Mythos. Den religiösen Mythos ist ein Faktum oder eine Reihe von Faktis, welche einen religiösen Inhalt in der sinnlich zeitlichen Form dar stellen, die aber (und darin besteht ihr Unterschied von der Geschichte) nicht eine notwendige Manifestation der Idee selbst sind, sondern in einem äusserlichen Verhältniss zu ihr stehen. Deswegen sind die Mythen nicht wahr, wenn sie auch Wahrheit enthalten sollten, sie sind ersonnen, wenn auch nicht durch Reflexion<sup>209</sup>, sie sind keine wirkliche Fakta, sondern fingirt* [=Llamamos mito religioso a un hecho o una serie de hechos que, con todo, no denotan todavía una idea religiosa.

lidez en el instante del contacto, y no se adecua a reflexión alguna. Lo mismo se comprueba al considerar el *Gorgias* y el *Fedón*. La exposición mítica de la existencia del alma después de la muerte no se adecua ni a una reflexión histórica acerca de si realmente Eaco, Minos y Radamanto están en la posición de jueces<sup>211</sup>, ni a una reflexión filosófica acerca de su verdad. Si la dialéctica correspondiente a lo mítico puede ser caracterizada como deseo, como apetito, como la mirada deseante dirigida a la idea, lo mítico es entonces el fructífero abrazo de la idea. La idea desciende y flota sobre el individuo como una nube de bendición. En la medida en que hay en este estado del individuo, sin embargo, una vaga alusión, un lejano presentimiento de una conciencia reflexiva, un rumor misterioso y casi inaudible, en tal medida se da a cada instante la posibilidad de que lo mítico experimente una metamorfosis.

Pero tan pronto como interviene la conciencia se descubre que estos espejismos no eran la idea. Si, una vez que la conciencia ha despertado, la imaginación añora por su parte retornar a esos sueños, lo mítico se presenta bajo una nueva forma, a saber, como imagen. Se ha producido, pues, una alteración según la cual la conciencia asume que lo mítico no es la idea, sino un reflejo de la idea. Éste es, en mi opinión, el estatuto de las exposiciones míticas en los diálogos constructivos. Por empezar, lo mítico se incorpora a lo dialéctico, ya no está en pugna con lo dialéctico ni se aísla de modo sectario; l alterna con lo dialéctico\* de manera tal que tanto la dialéctica como lo mítico se elevan a un orden de cosas superior. Por eso es muy posible que lo mítico contenga algo de lo tradicional. Lo tradicional es como una canción de cuna que pasa a formar parte del sueño; pero es algo propiamente mítico en aquellos instantes

l El mito religioso es un hecho o una serie de hechos que presentan un contenido religioso bajo una forma sensible y temporal, pero que no son (y en esto consiste su diferencia con respecto a la historia) una manifestación necesaria de la idea misma sino que están en una relación extrínseca con ésta. Por eso los mitos no son verdaderos aun cuando puedan contener una verdad, son ideados, aunque no mediante reflexión; no son hechos reales, sino ficticios. Pero el hecho de que no sean verdaderos está reservado sólo a la comprensión de una época posterior y más verdadera. La imaginación, respecto de la cual sería insensato preguntar si es verdadera o no verdadera, los contempla sin embargo con interés filosófico y, como en el caso presente, cansada del trabajo dialéctico, descansa en ellos. En cierto aspecto ella misma los poetiza, y eso es lo poético; en otro aspecto no es ella la que los poetiza, y esto es lo no-poético, y la unidad de ambos es lo mítico, tomado en el sentido de la exposición mítica. Por eso, cuando Sócrates dice en el *Fedón* que nadie puede afirmar que el mito sea verdadero<sup>210</sup>, ése es el momento de la libertad, el individuo se siente liberado y emancipado respecto del mito; cuando dice que uno debe arriesgarse a creerlo, en cambio, es el momento de la dependencia. En el primer momento puede hacer y dejar de hacer lo que quiera con el mito, quitar y agregar; en el último caso, puesto que se entrega al mito, éste lo desborda, y la unidad es la exposición mítica.

\* Si lo mítico o, más bien, lo figurativo puede todavía ser uno de los momentos de la exposición de la idea, es precisamente porque Platón nunca accedió al movimiento especulativo del pensar. El elemento de Platón es la representación, no el pensamiento.

en que el espíritu avanza sin que nadie sepa de dónde viene ni adónde va<sup>212</sup>.

Se puede llegar a una consideración semejante de lo mítico partiendo *de lo figurativo*. En una época reflexiva, por cierto, al ver que sólo raramente y a su pesar lo mítico se hace presente en una exposición reflexiva, al verle evocar, como si se tratase de un fósil antediluviano, una forma extraña de existencia exterminada por la duda, tal vez nos maraville pensar que lo imaginario pudo desempeñar alguna vez un papel tan importante. Pero cuando la imagen va extendiéndose y alojando más y más dentro de sí, invita entonces al espectador a reposar en ella, a anticipar un goce que la inquieta reflexión nos proporcionaría tal vez tras un largo desvío. Y cuando, finalmente, logra tener tal alcance que la existencia toda se hace visible en ella, la imagen es entonces el *movimiento retrógrado* hacia lo mítico. La filosofía de la naturaleza da a menudo ejemplos de ello; así los *Fortale til Karrikaturen des Heiligsten* de H. Steffens<sup>213</sup>, por ejemplo, presentan una de esas grandiosas imágenes en las que la existencia natural se transforma en un mito acerca de la existencia del espíritu. La imagen desborda al individuo hasta el punto en que éste pierde su libertad o, más bien, se sume en un estado en el que carece de realidad; en este caso, pues, la imagen no es lo libremente producido, lo creado artísticamente. Y por mucho que el pensamiento se ocupe de revisar los detalles, por más ingenioso que sea al combinarlos, por más grato que le resulte instalar allí su existencia, aun así no es capaz de tomar distancia respecto del conjunto y de dejar que aparezca, leve y fugaz, en la esfera de la pura poesía. Esto con el fin de mostrar que lo mítico puede darse también en un individuo aislado. Su forma prototípica, desde luego, debe haberse dado en la evolución de los pueblos; pero recordemos que sigue siendo un mito sólo en tanto que ese mismo proceso se repite en la conciencia de los pueblos, al reproducir ésta, como en un sueño, el mito de su pasado. Cualquier intento de considerar el mito de manera histórica muestra ya que la reflexión ha despertado, y mata al mito. Lo mismo que el cuento de hadas, el mito reina solamente en la oscuridad de la imaginación, si bien es muy posible, desde luego, que siga habiendo elementos míticos durante un tiempo una vez que el interés histórico ha despertado y el interés filosófico ha cobrado conciencia.

Si éste es el estatuto de lo mítico en Platón, no será difícil responder a la pregunta de si lo mítico pertenece a Platón o a Sócrates. Creo que me atrevo a responder en mi propio nombre y en el de los lectores: *no pertenece* a Sócrates. Si recordamos además que, según el testimonio de los antiguos, el veinteañero Platón contaba con una productiva vida poética al ser llamado por Sócrates a un abs-

tracto conocimiento de sí\*, es del todo natural que lo poético, en su activa pasividad y en su pasiva actividad, se haya hecho notar en contraste con la famélica dialéctica socrática, debiendo presentarse con máxima fuerza y especificidad en las obras contemporáneas o más próximas a Sócrates. Éste es justamente el caso; pues mientras que lo mítico sostiene sus derechos con mayor obstinación y rebeldía en los primeros diálogos, en los constructivos se ha rendido al blando régimen de una conciencia comprensiva. Los mejores conocedores de Platón me darán la razón, por tanto, cuando hago que el *desarrollo platónico* en el sentido más estricto comience con la dialéctica que se presenta en el *Parménides* y en los diálogos pertenecientes a ese ciclo, y culmine con los constructivos. Pero ya hemos visto antes que la dialéctica contenida en éstos es esencialmente diferente de la hasta aquí descrita. De ahí que lo mítico de los primeros diálogos deba ser considerado, respecto de la totalidad del desarrollo platónico, como una suerte de preexistencia de la idea; asociando lo que aquí se destaca, lo mítico de los primeros diálogos podría calificarse tal vez como el fruto inmaduro de la especulación, mientras que la posterior y auténtica dialéctica platónica podría ser oportunamente comparada a la maduración, entendida ésta como un proceso de fermentación. Claro que si el fruto de la especulación no llega nunca a madurar del todo en Platón, es porque la ejecución del movimiento dialéctico nunca se completa.

Examinaré ahora brevemente *la parte mítica* de un par de diálogos. De más estaría recordar que no se la llama mítica por el hecho de que en ella se haga referencia a algún mito, pues que se mencione un mito en una exposición no hace que la exposición sea mítica; tampoco porque se sirva de un mito, pues el hecho de servirse de un mito muestra ya que uno se encuentra fuera de él; la exposición tampoco se vuelve mítica porque uno quiera hacer del mito un objeto de creencia, pues lo mítico no apunta tanto al conocimiento sino más bien a la imaginación, exige que el individuo se pierda en ésta, y sólo cuando, de este modo, la exposición oscila entre la producción y la reproducción imaginativa, sólo entonces la exposición es mítica. Se supone que la exposición mítica del *Banquete* comienza con el relato de Diótima. Pues bien, éste no es mítico porque haga referencia al mito de Eros en tanto que engendrado por Poros y Penía, pues no se trata de que en los discursos precedentes se hubiese restado importancia a las leyendas relativas al origen de Eros<sup>215</sup>. La definición que ahora se da de Eros, sin embargo, es ne-

\* Cf. *Geschichte und System der platonischen Philosophie* por el Dr. K. F. Hermann, Primera parte, Heidelberg, 1839, p. 30 y la correspondiente nota 54<sup>214</sup>.



gativa; Eros es una entidad intermediaria, no es rico ni pobre. En este sentido, no hemos ido más allá que con la explicación socrática. Pero ese carácter negativo, que es la eterna inquietud del pensamiento, que separa y vincula, que el pensar no puede captar, por tanto, puesto que es lo incitante del pensar, se detiene allí y se posa frente la imaginación abriéndose a la intuición. *En esto reside lo mítico*. Quien se haya dedicado al pensamiento abstracto habrá notado cuán tentador es querer captar aquello que en realidad no existe sino cuando se lo supera. Pues bien, ésa es una tendencia mítica. Lo que sucede, en efecto, es que la idea es captada bajo las determinaciones del tiempo y del espacio, tomadas éstas de un modo completamente ideal\*. La aportación de la exposición mítica, por tanto, más que el movimiento dialéctico aquí descrito, consiste en hacer que lo negativo *se vea*. Con lo cual, en cierto sentido, aporta menos, retarda la evolución del pensamiento, y no se revela como una consumación del proceso iniciado sino como un inicio totalmente nuevo. Cuanto más quiere extender la contemplación, cuanto más plenitud quiere darle, mayor es la oposición que ofrece a la dialéctica meramente negativa, pero mayor es también su distanciamiento respecto del pensar propiamente dicho, cautivando al pensar y tornándolo blando y consentido. Otra cosa que hace que la parte mítica de este diálogo aporte algo más que la dialéctica es el hecho de postular *lo bello como el objeto del eros*. Obtenemos así una auténtica dicotomía platónica que, como notamos anteriormente, padece todas las dificultades de una dicotomía, puesto que lo negativo queda fuera de ella y la unidad que logra nunca llega a hipostasiarse. Viéndolo más de cerca, lo que ocurre es que lo bello nivela, mediante un movimiento dialéctico, una multitud de determinaciones. El objeto del amor es, sucesivamente: los cuerpos bellos - las almas bellas - las bellas impresiones - el conocimiento bello - lo bello. Lo bello se define no sólo de manera negativa como aquello que se muestra bajo una luz aún más magnífica que la del oro, los vestidos, los bellos muchachos y mancebos, sino que Diótima añade: «¿Qué habríamos de pensar si alguien lograra contemplar esta belleza en sí misma, pura, inmaculada, sin mezcla, no revestida por carne humana, colores y otros aditamentos efímeros, sino la belleza

\* Lo que da realidad al espacio es el proceso orgánico de la naturaleza; lo que da realidad al tiempo es el contenido de la historia. En el mito, tanto el tiempo como el espacio tienen solamente realidad imaginaria. Esto se ve, por ejemplo, en los mitos de la India, en el pueril derroche de tiempo que, queriendo decir mucho, no dice absolutamente nada, puesto que la escala que establece pierde su validez en el mismo instante; en efecto, el enunciado según el cual un rey ha reinado 70.000 años se suprime enteramente a sí mismo, puesto que, aunque se utiliza la determinación del tiempo, no se le concede realidad<sup>216</sup>. En esa idealidad, el tiempo y el espacio se confunden y se intercambian uno por otro de manera totalmente arbitraria.

divina en la unidad de su esencia?» (Heise, p. 81)<sup>217</sup>. Lo mítico consiste, obviamente, en que lo bello en sí y para sí deba *ser contemplado*. Y pese a que en una oportunidad la expositora ha renunciado a todo aditamento efímero y a toda pomposidad, es obvio que en el mundo de la imaginación se volverá a ello a fin de proveer el ropaje mítico. Esto mismo sucederá siempre con *das Ding an sich* [la cosa en sí]<sup>218</sup> si, en lugar de deshacerse uno de ella relegándola al olvido una vez que ha quedado fuera del pensamiento, se permite que la imaginación compense e indemnice la pérdida.

Esta posición, naturalmente, se asemeja mucho a la kantiana. Me referiré a *la diferencia* en unas pocas palabras. Tal como parece, Kant se detuvo ante este *an sich* de las cosas, sólo que a veces siguió perseverando en su intento de captarlo mediante el pensamiento subjetivo, y dado que era imposible captarlo tuvo desde luego la gran ventaja y la más bien irónica fortuna de conservar la esperanza, y otras veces lo rechazó y se propuso olvidarlo. Sin embargo, en los frecuentes casos en los que intenta retenerlo, desarrolla lo mítico, y así, por ejemplo, toda su visión del «mal radical»<sup>219</sup> es propiamente un mito. El mal, por tanto, ya que el pensamiento no puede dominarlo, es puesto fuera del pensamiento y cedido a la imaginación. Así es como, en la parte mítica del *Banquete*, el poeta Platón consigue en sueños todo lo que el dialéctico Sócrates había buscado; el amor desdichado de la ironía encuentra su objeto en el mundo de los sueños. El hecho de que Platón ponga esta exposición en boca de Diótima, por cierto, no es suficiente para hacer de ella una exposición mítica; por el contrario, pertenece a lo mítico, y la imaginación lo concede sin falta, que el objeto sea puesto fuera, que se lo aleje para hacerlo regresar otra vez, como si, no queriendo vivir en carne propia un cuento de aventuras, uno lo apartase de sí y buscase aumentar el atractivo de la presencia imaginaria en función del contraste con los requerimientos de la época. También Ast observa que esta tal Diótima es una mera invención<sup>220</sup>; la consideración de Baur, según la cual Platón habría elegido la forma mítica de exposición a fin de dar un respaldo positivo a su filosofema bajo una forma adecuada a la conciencia popular<sup>221</sup>, aclara, a decir verdad, demasiado poco y concibe de un modo enteramente externo la relación entre lo mítico y Platón.

Si tomamos la exposición mítica acerca de la condición del alma después de la muerte tal como es descrita en el *Gorgias* y en el *Fedón*, hay en alguna medida un punto de discrepancia entre estas dos concepciones. Es cierto que, en el *Gorgias*, Sócrates insiste una y otra vez en que lo cree<sup>222</sup>, y asume esa creencia en oposición a

\* La circunstancia de que también sea Sócrates el que habla en la parte mítica de los diálo-



los que acaso «tratarían con desprecio a este relato como si fuese un cuento de nodrizas»<sup>223</sup>; pero a partir de las declaraciones subsiguientes vemos que le importa más mantener la idea de la justicia que preservar el mito, pues él mismo admite que es natural despreciar tales relatos cuando la indagación permite descubrir algo mejor y más verdadero. Una vez más, lo mítico no reside tanto en la referencia a la leyenda de Minos, Eaco y Radamanto, sino más bien en la captación del acto del juicio en tanto que éste se hace visible a la imaginación o según la imaginación lo reproduce. En el *Fedón*, en cambio, Sócrates mismo indica en qué consiste esta concepción: «Afirmar que las cosas suceden tal como yo las he planteado no sería propio de un hombre razonable; pero me parece que sí sería apropiado admitir que esto o algo semejante es lo que sucede con nuestra alma y sus moradas, pues es manifiesto que el alma es algo inmortal, y vale la pena arriesgarse a creer que es realmente así. Pues se trata de un dulce riesgo, y uno debería prestarse a semejantes sortilegios. Por eso me he demorado tanto en este relato» (Heise, p. 117)<sup>224</sup>. Las expresiones aquí utilizadas son las correctas, a saber, que creer en esas cosas es un riesgo y que uno debería prestarse a semejantes sortilegios; pues la representación de las numerosas y extensas eras que el alma debe recorrer conforme a su carácter, el gigantesco espacio de los infiernos en el que se ve desaparecer el alma escoltada por su demonio, el diverso carácter de las estancias, las olas del Tártaro que arrojan al alma hacia Cócito y Pirifleguetonte, la reunión de las almas en el lago de Aquerusa, donde gritan y claman por aquellos que mataron o atormentaron<sup>225</sup>..., todo esto es propiamente mítico; pero lo mítico consiste en el poder que ello ejerce sobre la imaginación cuando, prestándose a su sortilegio, uno invoca más y más visiones y es desbordado por ellas. El pensamiento especulativo que, por así decirlo, anda husmeando en esa oscuridad, es el de la justicia divina, la armonía del mundo del espíritu de la que es imagen la ley natural del universo.

## 163 | El libro primero de La república

Antes de pasar a dar cuenta de la elección de los diálogos que he revisado, debo escoger todavía uno más. Debo tomar como objeto de un análisis más específico, antes de abandonar el examen de Platón, el libro primero de *La república*. Schleiermacher hace, en la intro-

gos no prueba nada contra la exactitud de la diferenciación aquí establecida entre lo dialéctico y lo mítico, pues, como se sabe, Platón nunca aparece hablando él mismo sino que utiliza siempre el nombre de Sócrates.

ducción a *La república*, algunas consideraciones concernientes a la relación de este diálogo con los primeros diálogos éticos: «Wenn wir Platos Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daß diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den ältern ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet... Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die grössere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer, der gefunden hat, trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder, als den Uebergang bildend, eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesamte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiete der Philosophie nur in vorbereitenden, mehr spornenden und anregenden, als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde» [«Si queremos comprender exactamente la opinión de Platón, no debemos perder de vista el hecho de que el enorme parecido entre esta obra y los primeros diálogos éticos desaparece totalmente al cabo de este primer libro... También el método cambia totalmente; Sócrates ya no aparece interrogando como el no-sabio que, sólo por servir a dios, no busca otra cosa que una mayor ignorancia, sino como alguien que ya ha alcanzado y lleva adelante con estricta coherencia el entendimiento adquirido. Incluso en lo que hace al estilo, sólo los discursos siguientes de los dos hermanos, a modo de transición, guardan cierto parecido con lo anterior; a partir de ahí, lo digno de alabanza no es ya el esplendor dialógico y la encantadora ironía, sino sólo la concisa austeridad. Todo el aparato de la virtuosidad juvenil brilla aquí una vez más, al comienzo, y después se apaga para siempre, para confesar de la manera más clara posible que todo lo bello y agradable de esta índole tiene su sitio, en el dominio de la filosofía, sólo como una indagación preparatoria, más incitante y sugerente que concluyente y satisfactoria, y que allí donde se supone que se hará una presentación coherente de los resultados de la investigación filosófica, en cambio, tales adornos distraen en lugar de contribuir a una concepción exhaustiva»] (Schleiermacher, *Platons Werke*, Tercera parte, Primer tomo, pp. 9, 10). Convendrá,

por tanto, detenerse una vez más en el carácter de la exposición\* e  
 164 *in specie* [particularmente] en su relación con la idea. Puesto que  
 la diferencia de carácter entre este primer libro de *La república* y  
 los subsiguientes es innegable, y siguiendo a Schleiermacher en las  
 observaciones por él efectuadas, el pensamiento ha de remontarse a  
 los primeros diálogos y a la forma que la influencia de Sócrates de-  
 bió de imponerles; así, pues, esta sección de *La república* nos dará  
 la ocasión de ratificar *in compendio*, de ser posible, la inspección  
 efectuada en lo precedente. Hay que notar particularmente dos co-  
 sas: que el libro primero no culmina meramente *sin* resultado,  
 como opina Schleiermacher<sup>226</sup>, sino más bien en un *resultado negati-*  
*vo*; y que *la ironía* es aquí, una vez más, un momento esencial.

Podemos, pues, por una cuestión de *integridad*, considerar la  
 ironía en sus expresiones particulares, por una parte, y en su ten-  
 dencia definitiva, por otra. Esto último es, desde luego, el asunto  
 principal; por lo demás, cabe observar que esas expresiones parti-  
 culares no guardan relación alguna con la idea, que no se procede a  
 aniquilar errores y unilateralidades con el fin de hacer que lo verda-  
 dero se manifieste, sino para comenzar con algo no menos erróneo  
 y unilateral. Esto es importante a fin de observar que *las expresio-*  
*nes particulares de la ironía* no han renegado tampoco de su origen  
 y linaje, que son los activos aprendices, los astutos exploradores y  
 los insobornables informantes que trabajan al servicio de su amo.  
 Pero este amo no es otro que *la ironía total* que, una vez libradas  
 165 todas las pequeñas escaramuzas y allanados todos los obstáculos, l  
 contempla de frente la nada total percatándose de que no ha que-  
 dado nada, o más bien, que lo que ha quedado es nada. Este primer  
 libro de *La república* recuerda con toda nitidez los diálogos tem-  
 pranos. El desenlace del diálogo recuerda al *Protágoras*, la disposi-  
 ción interna recuerda al *Gorgias*, y hay una llamativa similitud en-  
 tre Trasímaco y Calicles. La insolencia que Sócrates, en el *Gorgias*,  
 celebra en Calicles cuando éste dice que Gorgias y Polos han sido  
 derrotados por no haber tenido la audacia suficiente como para

\* Cómo puede explicarse, por lo demás, que en uno de sus últimos escritos Platón preste  
 atención a toda la dialéctica y la ironía de Sócrates a la que él mismo había renunciado en un nú-  
 164 mero no despreciable de diálogos intermedios, y que después no l vuelva más a ella, es algo en lo  
 que no debería entrar, citándome por completo a las observaciones de Schleiermacher. Pero ya  
 que la explicación está tan cerca, démosle lugar aquí. El libro primero se ocupa precisamente de  
 los temas analizados en los primeros diálogos. Era totalmente natural, por tanto, que Platón qui-  
 siera evocar vívidamente a Sócrates y que, intentando dar por cerrada su perspectiva de conjun-  
 to en *La república*, considerara oportuno recorrer brevemente el desarrollo contenido en los pri-  
 meros diálogos y proveer una suerte de introducción, la cual está ciertamente lejos de ser una  
 introducción para el lector de *La república* pero que, tomada como una recapitulación, puede  
 siempre presentar interés al lector de Platón, y que para el agradecido discípulo debe haber teni-  
 do un gran valor afectivo.

proclamar que su opinión, a saber, que lo mejor es hacer lo incorrec-  
 to siempre que resulte provechoso, es compartida totalmente por la  
 mayoría de la gente, si bien lo callan por una suerte de pudor, y que  
 los más débiles han ideado ese mecanismo de defensa<sup>227</sup>, esa insolencia  
 es exactamente la que volvemos a encontrar en Trasímaco\*. El  
 modo en que Trasímaco irrumpe finalmente, tras haber aguardado  
 con tanta impaciencia la ocasión de tomar la palabra, recuerda el  
 violento ataque de Polos y Calicles, mientras que la primera parada  
 irónica de Sócrates (καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλόσθην καὶ προσβλέπων  
 αὐτὸν ἐφοβούμην· καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ  
 ἐκεῖνος ἐμὲ ἄφωνος ὅτι γενέσθαι· νῦν δέ, ἡνίκα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο  
 ἐξοργισαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἷός τ'  
 ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι καὶ εἶπον ὑποτρέμων ὦ Θρασύμαχε,  
 μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· [*«Al oírlo quedé azorado y lo contemplé  
 con pavor; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes  
 que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que co-  
 menzó a expresarse por la conversación, yo había sido el primero  
 que lo contemplé, de modo que luego me fue posible responderle, y  
 le dije, no sin un ligero temblor: «No seas duro con nosotros, Tra-  
 símaco»»*]. Cf. § 336d,e) recuerda una posición similar en el *Gor-*  
*gias*<sup>229</sup>. La mordacidad con la que Sócrates emula de manera eva-  
 siva la proposición de Trasímaco (τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ  
 τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον [*«que lo justo no es otra cosa que lo que  
 conviene al más fuerte»*]) al objetar escépticamente: εἰ Πολυδάμας  
 ἡμῶν κρείττων ὁ πανκρατιαστής καὶ αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα  
 πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι καὶ ἡμῖν τοῖς ἡττοσιν ἐκείνου  
 166 συμφέρον ὅμοια καὶ δίκαιον [*«si Polidamante, el pancraciasta, es  
 más fuerte que nosotros, y le conviene —en lo concerniente al cuer-  
 po— la carne de buey, este alimento es también conveniente y justo  
 para nosotros, que somos más débiles que él»*] (§ 338c), es inequí-  
 vocamente análogo al modo en que Sócrates ridiculiza la proposi-  
 ción de Calicles según la cual al más fuerte (*i.e.*, al más entendido, l  
*i.e.*, al mejor) le corresponde la mayor parte\*\*. La ironía de todo

\* Cf. § 348d<sup>228</sup>. A la pregunta de si llama virtud a la justicia y maldad a la injusticia, Tra-  
 símaco responde: ¡no, es lo opuesto!, lo que sin embargo rectifica, puesto que a la pregunta de si  
 entonces llama maldad a la justicia, responde: οὐκ, ἀλλὰ πάντῃ γενναίαν εὐηθείαν· τὴν ἀδικίαν  
 ὅρα κακοήθειαν καλεῖς; Οὐκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη [*«No, más bien una genuina candidez.  
 —¿Y a la injusticia la llamas mala predisposición? —No, sino buen sentido»*].

\*\* Sócrates dice que aquel que sea el más entendido en relación con la comida y con la be-  
 bida debe tener más de comer y de beber, y cuando Calicles responde: «Tu discurso siempre gira  
 en torno al comer, al beber, a los médicos y a otras naderías, y yo no me refiero a ninguna de esas  
 cosas», Sócrates continúa: «Comprendo; tal vez entonces el más entendido deba tener más vesti-  
 dos, y aquel que sea el mejor tejedor deba tener el vestido más largo y pasearse luciendo los más  
 variados y bellos vestidos. Calicles: —¡Oh, tú y tus vestidos! Sócrates: —Entonces deben ser zapa-  
 tos aquello que en mayor número debe tener aquel que sea el más entendido y el mejor en re-



este primer libro es en general tan excesiva y desenfadada, brota con tal desmesura, es tanto el brío y la picardía con que se agita, que ya puede uno presentir la prodigiosa fuerza muscular de la que una dialéctica debe disponer para responderle; pero puesto que todas esas peripecias no guardan relación alguna con la idea, los sofistas y los desarrollos argumentativos de todo este primer libro se asemejan un poco a esas figuras grotescas que surgen en un *Schattenspiel an der Wand* [juego de sombras sobre la pared] y a los no menos grotescos saltos que en él se ejecutan. Y, sin embargo, todo el asunto es manejado por los sofistas con una seriedad y un denuedo que están en agudo contraste con la futilidad del resultado, y será imposible contener la risa al escuchar a Sócrates decir: 'Ὁ δὲ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὥς ἐγὼ νῦν ῥα δίκως λέγω, ἀλλ' ἐλκόμενος καὶ μόγῃς, μετὰ ἰδρώτος θαυμαστοῦ ὄσου, ὅτε καὶ θεροῦς ὄντος' [«Trasímaco convino en todo esto, pero no tan fácilmente como lo narro ahora, sino que lo hizo compelido y a regañadientes, con gran sudor, más aún por el calor que hacía»] (§ 350d). Aquí, naturalmente, las expresiones particulares de la ironía no están al servicio de la idea, no son un emisario suyo que recogería las partes en un todo; no recogen sino que desparra-man<sup>231</sup>, y cada nuevo comienzo no es una expansión de lo anterior, no es un acercamiento a la idea, sino que no tiene vinculación profunda con lo anterior ni relación con la idea.

Por lo que respecta al contenido de este primer libro, haré del mismo una reseña tan completa como sea necesario y tan apretada como me sea posible. Sócrates y Glaucón han bajado al Pireo para asistir a la fiesta βενδίδεια<sup>232</sup>. En el camino de regreso, el anciano 167 Céfalo los invita a su casa. Sócrates acepta la invitación, y l enseguida se entabla una conversación entre éste y Céfalo. Éste le habla en un tono ameno e idílico. Sócrates agradece que el anciano quiera ponerse a hablar con él, pues es seguro que quien ha recorrido una gran parte del camino de la vida debe poder instruir en muchas cosas a aquel que está dando sus primeros pasos. Con referencia al hecho de que Céfalo ha recibido, por una parte, y desarrollado él mismo, por otra, una no despreciable fortuna, Sócrates llama la atención sobre cuán decisiva es la cuestión de si la justicia consiste ante todo en decir la verdad y pagar lo que se debe, o si no se dan casos en los que resulta injusto devolver lo que se debe. (Por ejemplo, si alguien devolviese a un amigo que ha perdido la razón una espada que había recibido de él cuando estaba en su sano juicio.)

lación con ellos, y el zapatero debería tal vez llevar puestos los calzados más grandes y variados», etc. (Heise, p. 111)<sup>230</sup>.

Aquí Céfalo se detiene y deja que conversen los otros, entre los cuales Polemarco, su hijo y heredero (ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος [«el heredero de la argumentación»])<sup>233</sup>, retoma el hilo de la conversación. Éste plantea el principio: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι [«que es justo devolver a cada uno lo que se debe»], aplicándolo de tal manera que es más precisamente hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos, y explica este ὀφειλόμενον [«lo que se debe»] como τὸ ἐκάστῳ προσήκον [«lo que pertenece a alguien»]. A propósito de esta expresión, τὸ προσήκον, Sócrates desarrolla una objeción derivada del ámbito del conocimiento y, ya que es obvio que el dar a alguien o τὸ προσήκον, se basa en el entendimiento, el territorio de la justicia se reduce enormemente. Entonces Sócrates invierte el asunto haciendo ver que la justicia resulta útil sólo en los casos en los que no se utiliza una cosa, y que por tanto resulta útil en relación con lo inútil. Hasta ahí Trasímaco se había mantenido callado, aunque esperaba impaciente la ocasión de pronunciarse, y ahora se lanza sobre Sócrates con una violencia demencial y dice, habiendo descargado previamente su recelo contra las burlas de Sócrates: Φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον [«Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte»]<sup>234</sup>. Sócrates parece quedarse perplejo, pero tras algunas bromas especialmente diseñadas para distraer la atención de Trasímaco respecto de la cuestión principal, introduce la misma táctica que con tanta fortuna había sido empleada contra Polemarco. Una vez más, Sócrates se refugia en el ámbito del conocimiento. El término κρείττων [«el mejor»] es aquí la piedra de tropiezo. Si se lo toma en el sentido del más poderoso, sin indicar si con ello se piensa en una persona particular o en el poder del Estado, pues en ambos casos las leyes del Estado tienden al provecho propio, es posible que las leyes, dado que los legisla- 168 dores no son infalibles, obren ya no en favor del más poderoso sino en su perjuicio. Pero Trasímaco opina que hay que desechar esa objeción teniendo en cuenta que, así como un médico no es médico con respecto a los casos en los que se equivoca sino sólo con respecto a aquellos en los que actúa correctamente, así también un legislador, en el auténtico sentido de esta palabra, sabrá proveer leyes que tiendan verdaderamente a su propio provecho. Así que Trasímaco no habla lisa y llanamente de un gobernante, sino sólo del que es gobernante en sentido estricto, e incluso en el más estricto de los sentidos (τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ — τὸν τῷ ἀκριβεστάτῳ λόγῳ ἄρχοντα ὄντα [«el que gobierna, en el sentido más estricto de los términos»])<sup>235</sup>. Pero el hecho mismo de que el concepto se perciba *sensu eminentiori* [en sentido eminente] da lugar a una nueva objeción de Sócrates, a saber, que con el arte de gobernar pasa lo que

con cualquier otro arte, que tan pronto como es ejercitado en su verdad deja de lado toda consideración irrelevante, que se ajusta firme e inquebrantablemente a su objeto y que, por tanto, ni siquiera atiende a lo ventajoso. Una vez que Sócrates hubo planteado el asunto, y no puede negarse que percibe correctamente el curso de la indagación, ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοῦναντίον περιεισθίηται [«la discusión acerca de lo justo se había convertido en su contrario»]<sup>236</sup>, Trasímaco experimenta un nuevo acceso de furia y, como un poseso autísticamente perdido en una monológica verbosidad, descarga una nueva ráfaga de aquello que Sócrates llamaría insolencia y dice, en suma, que cuando habla de cometer una injusticia no quiere decir que esto deba ocurrir en pequeña escala, sino que cuanto más grandiosa sea la injusticia cometida, tanto más perfecta y tanto más ventajosa será para quien la comete. Habiendo terminado esta diatriba intenta retirarse, pero los presentes se lo impiden. Sócrates vuelve una vez más a su concepción anterior, mostrando que cada arte debe ser concebida en función de su aspiración ideal, y que es preciso combatir el parásito de la teleología finita que intenta adherirsele. Cada arte tiene un fin que le es característico, un objetivo propio que no es otro que el de fomentar los bienes que han sido puestos a su cuidado. Trasímaco mantiene su postura y aclara, para completar, que la justicia no es otra cosa que ingenuidad, y la injusticia sagacidad. Sócrates, entonces, induce a Trasímaco a establecer que la injusticia es sabiduría y virtud. A partir de allí hace un desarrollo más específico enfocando el principio según el cual la injusticia es sabiduría, y mediante algunas analogías con la esfera del conocimiento obliga nuevamente a Trasímaco a salir de la trinchera en la que su audaz paradoja le había permitido meterse. El justo no busca tener más que el justo, pero sí más que el injusto; el injusto busca tomar ventaja tanto frente al justo como frente al injusto. Del mismo modo, el artista no busca tomar ventaja frente a otro artista, pero sí ante el que no es artista, ni tampoco el médico frente al médico, pero sí ante el que no es médico, ni en general el experto ante otro experto, pero sí ante al inexperto. El inexperto, en cambio, busca tomar ventaja tanto frente al experto como frente al inexperto. Por lo tanto, el justo es sensato y bueno, y el injusto insensato y malo. La discusión está en marcha, naturalmente, y el resto del libro no escatima en predicados acerca de todo tipo de cosas buenas y justas. Pero tales predicados son más bien externamente descriptivos, y cada uno de ellos debe ser considerado como una suerte de orden de detención de la que uno puede servirse para orientar la captura, pero que no contiene ninguna determinación conceptual. Es cierto que de esa manera ponen el pensar en movimiento, pero lo dejan flotando en la abstracción en lu-

gar de darle reposo mediante un contenido positivo. Así, cuando al final Sócrates intenta hacer que Trasímaco ratifique la conclusión: Οὐδέποτε ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης [«En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia»], puede de alguna manera consentir que Trasímaco responda con sarcasmo: Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκπατες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς βενδιδείοις [«Bien, Sócrates —dijo—, ya tienes tu festín para honrar a la diosa Bendis»]<sup>237</sup>. Pero la mirada de Sócrates abarca suficientemente el curso de la conversación como para no notar que todos esos avances han sido más bien desultivos<sup>238</sup>. Por eso termina diciendo: ἄλλ' ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαύσαι, καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοπούμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον, τι ποτ' ἐστίν, ἀφήμενος ἐκείνου ὁρμήσει ἐπὶ τὸ σκέρασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶ καὶ ὁμαθία εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὐτῷ ὑστερον λόγου ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμεν τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἂν ἐκείνου· ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὐσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ἔχων αὐτὸ οὐκ εἶδα ἴμων ἐστίν ἢ εὐδαίμων [«...tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo, antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia; y luego, al ocurrírseme la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la justicia, no he podido abstenerme de pasar del asunto anterior a éste; de modo que el resultado del diálogo es que ahora no sé nada. En efecto, puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz»] (§ 354b).

Quien preste atención al movimiento de todo este primer libro deberá admitir que ésta no es la dialéctica de la idea, sino que podría más bien decirse que la interrogación se abre paso dialécticamente a partir de las torpezas de los oradores, y que el logro de este primer libro consiste en que uno llegue a preguntarse con especulativa energía: «¿Qué es la justicia?». Hay que darle la razón a Schleiermacher, por tanto, en cuanto a que este libro termina sin resultado. Pero podría parecer que esto es un puro accidente. En efecto, cabría pensar que es completamente normal que una obra como *La república* de Platón, la cual consta de diez libros en cuyo desarrollo la idea de justicia es un tema capital, no provea inmediatamente un resultado en el primer libro. Pero el asunto no es ése. La gran diferencia que hay entre el primer libro y los siguientes, el hecho de que el segundo li-



bro comience la discusión desde cero, que comience por el principio, es algo que no debe perderse de vista. Si a esto le sumamos que el primer libro toma conciencia de no haber obtenido un resultado, que no rehúye esa conciencia sino que la retiene y persiste en ella, es innegable que este primer libro no termina meramente sin resultado\*, sino que termina en un *resultado negativo*. Y si este hecho es ya en sí y para sí irónico, las observaciones finales de Sócrates tienen también un insoslayable *cariz irónico*. Así, pues, si es que no he estado simplemente manoteando en el aire, las observaciones acerca de este primer libro encontrarán apoyo en el desarrollo precedente tanto como éste, en caso de haber quedado flotando, alcanzará tierra firme en esta última indagación; no será necesario, por tanto, que mi construcción en su conjunto quede condenada al derrumbe, puesto que lo uno descansa sobre lo otro y al mismo tiempo lo sostiene.

Debo, sin embargo, colocar el acento más que nada en este primer libro de *La república*. De un modo u otro, Platón debe haber sido consciente de la diferencia entre el primer libro y los subsiguientes, y el hecho de que haya de por medio todo un ciclo de diálogos que en nada se le parecen debe responder a algún propósito. Eso por un lado. Por el otro, este primer libro se asemeja justamente a los diálogos tempranos. Estos diálogos deben haber estado bajo la influencia y la impronta personal de Sócrates en un sentido totalmente diferente a los posteriores. Consecuentemente, a través de *estos* primeros diálogos y de *este* primer libro de *La república* debemos con toda seguridad poder abrimos paso hacia una *concepción de Sócrates*.

### Retrospección justificativa

Por lo que respecta a la elección de los diálogos, he tenido siempre en cuenta un solo criterio, a saber, atenerme a los diálogos que se-

\* No puede negarse que Sócrates aborda algún que otro pensamiento positivo en el curso de la conversación. Pero aquí lo positivo se concibe de nuevo en su total abstracción, y en este sentido lo positivo, a su vez, es sólo una determinación negativa. Así, el hecho de que cada arte se remonte a una esfera ideal, a un orden de cosas superior en el que atiende sus propios asuntos, imposible a toda profanación terrena, es en sí y para sí un pensamiento muy positivo, pero tan abstracto a la vez, que con respecto a cada arte particular es una determinación negativa. El pensamiento positivo, el *πλήρωμα* [cumplimiento] propiamente dicho, sólo se daría si se evidenciara en qué se busca a sí misma. La determinación negativa, el hecho de que no busque ninguna otra cosa, perseguirla como una sombra la determinación positiva en tanto que posibilidad de una tal búsqueda superada a cada instante. Aquí, en cierto modo, la relación está invertida, pues se plantea como positivo el hecho de que el arte no atienda asuntos ajenos. Puede decirse, ciertamente, que sólo se debería aspirar a la justicia por la justicia misma; pero, para que haya realmente algún avance en el pensamiento, la primera justicia debe desplegarse en la segunda justicia, la anhelante inquietud de la primera debe haber hallado reposo y calma en la segunda. Mientras no se sepa qué es la justicia, desde luego, que haya que buscar la justicia sólo por la justicia misma es un pensamiento negativo.

gún la *opinión generalizada* podrían abrirme un panorama, si bien bastante parcial, del *Sócrates real*. La mayoría de los eruditos, lo que es para mí la cuestión principal, han incluido en su clasificación un primer grupo de diálogos más próximos al trato de Sócrates, no sólo porque sean temporalmente los más próximos a éste, pues ésa sería una determinación completamente externa, sino también por considerar que son los más afines a él en sentido espiritual, sin que por ello todos los eruditos, a la manera de Ast, los llamen abiertamente *socráticos*\*. Al margen de esto, no todos los eruditos coinciden en cuanto a qué diálogos hay que situar en este primer grupo, si bien todos incluyen al *Protágoras* y la mayoría también al *Gorgias*, lo cual es suficiente para mí. Ast incluye también aquí el *Fedón*. En esto hay varios que se le oponen. En cambio, la mayoría coincide una vez más en atribuir al *Banquete* y al *Fedón* una especial importancia en lo que hace a la concepción de Sócrates. Es cierto que al pronunciarse contra la opinión planteada por Schleiermacher, oportunamente mencionada en este tratado, respecto de la conexión entre el *Banquete* y el *Fedón*, Ast me pone, con esta protesta, un obstáculo en el camino; pero puesto que de todos modos cuenta al *Fedón* entre los diálogos «socráticos», en este punto puedo seguir, con alguna modificación, a Schleiermacher y a sus seguidores. En cuanto a la *Apología*, la mayoría concuerda en atribuirle una significación histórica en sentido estricto, y por eso debo, tal como lo he hecho, colocar el acento especialmente en ella. En cuanto al *libro primero de La república*, finalmente, he intentado, bajo los auspicios de Schleiermacher, acreditarlo como de especial importancia para la presente investigación.

Si, por un lado, he tenido a la vista los resultados obtenidos por investigadores científicos en lo referente a la elección de los diálogos, acomodándome a ellos tanto como me fue posible, apoyándome en ellos tanto como me lo permitieron, por el otro lado he querido también, mediante el imparcial seguimiento de una gran parte

\* In den Gesprächen der ersten Reihen lebte Platon noch ganz in der Sokratik; hier hatte er den Zweck, die Sokratik gegen die verderblichen Grundsätze der damaligen Sophisten (Protágoras), Redner und Schriftsteller (Pháedros), und Politiker (Gorgias) geltend zu machen, und im Gegensatz zu ihr nicht nur ihre Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit, sondern auch ihre Schädlichkeit zu zeigen [= En los diálogos del primer ciclo, Platón vivía todavía totalmente a la manera socrática; su propósito era aquí hacer valer las ideas fundamentales de Sócrates contra las funestas ideas de los Sofistas (Protágoras), los oradores y escritores (Fedro) y los políticos (Gorgias) de aquel entonces, y señalar en esta contraposición no sólo su vanidad e inconsistencia, sino también su nocividad.] (pp. 53, 54)<sup>237</sup>. Podemos aceptar esta observación de Ast, siempre que no olvidemos que la polémica de la que aquí se trata no es una polémica positiva que derribe las herejías con el *pathos* de la seriedad, sino una polémica negativa que, de un modo mucho más sutil pero también mucho más enfático, los socava, viéndolos fría e inamoviblemente hundirse en la nada total.

173

de los diálogos, cerciorarme de su exactitud. Cualquiera admitirá que la ironía y la dialéctica son los dos grandes poderes en Platón; pero tampoco puede negarse que hay *dos tipos de ironía y dos tipos de dialéctica*. Hay una ironía que es un mero *stimulus* para el pensamiento, que lo estimula cuando se pone perezoso, que lo corrige cuando se descarría. Hay una ironía que opera por sí misma y que es ella misma el *terminus* hacia el que se tiende. Hay una dialéctica que, en constante movimiento, no cesa de velar por impedir que la interrogación se deje engatusar por una percepción fortuita, que siempre e incansablemente se apresta a sacar el problema a flote cuando afonda, que, en suma, siempre se las arregla para mantener el problema en suspenso, y que por eso y en función de eso mismo busca resolverlo. Hay una dialéctica que, partiendo de la idea abstracta, quiere hacer que ésta se despliegue en determinaciones más concretas, una dialéctica que quiere construir la realidad con la idea. Hay en Platón, finalmente, un elemento más que es el necesario suplemento de aquello que falta en esos dos grandes poderes. Es *lo mítico y lo figurativo*. Al primer tipo de ironía le corresponde el primer tipo de dialéctica; al segundo tipo de ironía, el segundo tipo de dialéctica; a los dos primeros les corresponde lo mítico, y a los dos segundos lo figurativo, de tal manera, que lo mítico no se encuentra, sin embargo, en una relación necesaria con los dos primeros ni tampoco con los dos segundos, sino que es más bien como una anticipación provocada por la unilateralidad de los dos primeros, o como un momento de transición, un *confinium* que no pertenece propiamente ni a una parte ni a la otra.

De este modo, o bien es preciso admitir que estas posiciones se encuentran dentro de la órbita de Platón, que es él quien primariamente experimentó por sí mismo el primero de los estadios y lo hizo desplegar hasta que el segundo comenzó a hacerse notar y, tras haberse así desarrollado de manera paulatina, terminó desplazando al primero; pues no es que el primer estadio sea asumido en el segundo, sino que en el segundo todo es nuevo. Si uno quisiera atribuir a Platón ambas posiciones, tendría que designar la primera como escepticismo, como una suerte de introducción que no introduce nada, como una carrera que no lleva a la meta. A ello se suma que, de esta manera, no se hace justicia a la primera de las posiciones, no se le permite consolidarse desde dentro sino que, en lo posible, se la derriba para que el paso a la segunda resulte aún más fácil. Si se hace esto, se altera el fenómeno; si no se lo hace, la dificultad de dar primariamente cabida a ambos en Platón resulta aun mayor. Es así como la significación de Sócrates es a menudo dejada de lado por completo, y este intento de interpretación entraría en conflicto con la historia entera, pues entonces todo aquello

que Platón le debía a Sócrates llevaría el nombre de Sócrates, desempeñando en Platón un papel tan esencial como accidental es el que desempeña de acuerdo con esta concepción. O bien debe admitirse que esas dos posiciones pertenecen *primariamente a Sócrates y secundariamente a Platón*, y que, por tanto, Platón no ha hecho más que reproducirlas. En lo que respecta a cuál de estas dos posiciones habría correspondido a Sócrates, en esto no puede haber duda alguna: tiene que ser la primera. Sus características son, como se ha mencionado más arriba, la ironía en lo que hace a su *tendencia total\**, y la dialéctica en lo que hace a su actividad *negativamente liberadora\*\**. 174

Si hasta aquí no he logrado enteramente justificar esta posición a partir de Platón, aparte de lo que se deba a mi propia inhabilidad, la razón está en que Platón no hace otra cosa que *reproducirla*. Pero en la medida en que la ironía hubo de ejercer una poderosa influencia sobre el temperamento poético de Platón, en esa misma medida debe haberle resultado difícil discernir dicha influencia y reproducir la ironía en su totalidad, y abstenerse de añadir a esa reproducción algún material positivo, asegurarse de que aquélla no resultara ser ya en esta posición lo que más tarde resulta ser en él mismo: un poder negativo al servicio de una idea positiva. Si éste es el caso, parecerá correcto, tal como se menciona más arriba, tomar aquellas expresiones que en los primeros diálogos vacilan entre una posición positiva y una negativa como ambiguos *destellos preparatorios*, tomar la parte mítica de esos diálogos como una *anticipación*, y hacer que el *platonismo propiamente dicho* comience con el ciclo de diálogos al que pertenecen el *Parménides*, el *Teétetos*, el *Sofista* y el *Político*.

La dificultad que sigue presentándoseme, naturalmente, es que la primera posición no puede concebirse debidamente sino mediante una observación *calculada*, puesto que la reproducción platónica no escapa del todo a un cierto claroscuro. Sería mucho más fácil explicar esto en función de la engañosa similitud que hay a menudo entre la ironía y un pensamiento subjetivo. En primer lugar, por lo que respecta a la personalidad en su relación con otra personalidad, tratándose aquí de una relación liberadora, es obvio que ésta puede 175

\* Diríase que el primer estadio podría caracterizarse también como meramente dialéctico, y que cabría concebir a Sócrates, por tanto, como un simple dialéctico. Eso es, de hecho, lo que Schleiermacher hizo en su famoso ensayo<sup>246</sup>; pero la dialéctica es, en cuanto tal, una determinación demasiado impersonal como para que una figura semejante a la de Sócrates pueda consagrarse a ella; por el contrario, mientras que la dialéctica se ensancha indefinidamente y se derrama por los costados, la ironía la reconduce a la personalidad, la remata en personalidad.

\*\* Es perfectamente normal, por consiguiente, que Aristóteles desconozca la dialéctica de Sócrates en el sentido propio del término<sup>247</sup>.



serlo de manera negativa o bien de manera positiva, tal como se explicó anteriormente. Puesto que la ironía corta las amarras que frenan la especulación, ayudando a desembarazarse de los médanos de la mera empiria y a aventurarse en alta mar, es una actividad negativamente liberadora. La ironía no está *en modo alguno* co-asociada a la expedición. Pero puesto que el sujeto especulante se siente liberado, y he ahí la riqueza que se abre a sus meditativos ojos, éste puede *fácilmente creer* que todo esto se debe también a la ironía y desear, en su gratitud, debérselo todo a ella. Hasta cierto punto hay algo de verdad en esta confusión, puesto que, naturalmente, las propiedades del espíritu *están* únicamente en relación con la conciencia que las posee. Tanto en la posición *irónica* como en la posición del pensamiento *subjetivo*, por tanto, el *punto de partida necesario* es una *personalidad*; la actividad de esa personalidad es liberadora en ambas posiciones, pero la de la ironía es negativa, mientras que la del pensamiento es positiva. Por eso Platón fue liberador para sus discípulos en un sentido diferente a como Sócrates lo fue para Platón; pero también los discípulos de Platón tuvieron la necesidad de incluirlo a él en su pensamiento, puesto que su especulación no era sino subjetiva, y puesto que él mismo no permanecía en la sombra mientras la idea se movía por sí sola para el oyente. Pero esta relación de Platón con Sócrates no fue duradera; más adelante no sería ya Sócrates quien lo liberara, sino que se liberaría por sí mismo, por más que su memoria fuera demasiado fiel y su gratitud demasiado ardiente como para olvidarse alguna vez de él. Si Sócrates es todavía el personaje principal en los diálogos constructivos, este Sócrates es, sin embargo, sólo una sombra de aquel que aparece en los primeros diálogos, un recuerdo del que Platón, por más caro que le fuese, salió libre, e incluso poética y libremente creado.

176 Por lo que concierne a la forma, la del *diálogo* es igualmente necesaria a *ambas posiciones*. Éste remite, en efecto, al Yo y a su relación con el mundo, pero en un caso es el Yo que constantemente se traga al mundo, y en el otro es el Yo que quiere asumir el mundo; en un caso el Yo está siempre saliendo del mundo al expresarse, mientras que en el otro está siempre entrando al mundo; en la primera posición hay una pregunta que corroee la respuesta; en la segunda, una pregunta que despliega la respuesta. En lo que respecta al método, que es el dialéctico, *1* en *ambas* posiciones es *dialéctica abstracta*. En cuanto tal, naturalmente, no agota la idea. Lo que resta, en la primera posición, es la nada, es decir, la conciencia negativa en la que es asumida la dialéctica abstracta; en la segunda, es un más allá, una determinación abstracta, pero se la capta de manera positiva. Si la ironía sobrepasa al pensamiento subjetivo, lo so-

brepasa en el sentido de que es una posición acabada que retorna a sí misma; el pensamiento subjetivo, en cambio, presenta una fragilidad, una debilidad a través de la cual debe abrirse paso una posición superior. En otro sentido, la ironía es una posición subordinada, puesto que carece de esa posibilidad, puesto que se vuelve indócil a toda exhortación, rehúsa seguir relacionándose con el mundo y se basta a sí misma. Dado que ambas posiciones son posiciones subjetivas, ambas están de algún modo en la esfera de la filosofía de la aproximación, con la salvedad de que no se pierden en ella, en cuyo caso quedarían degradadas a posiciones enteramente empíricas. Lo que hace que la primera posición sobrepase la realidad es, sin embargo, lo negativo, es la negación conscientemente asumida de la validez de la experiencia; la segunda tiene algo de positivo bajo la forma de una determinación abstracta. La primera entiende la reminiscencia de manera negativa y retrógrada, en oposición al movimiento de la vida; la segunda la entiende hacia adelante, en su afluencia hacia la realidad\*.

Pero puesto que estoy posibilitando este malentendido al desarrollar mi análisis a partir de él, acaso algún lector piense, un poco irónicamente, que éste es un *malentendido de mi parte* y que todo es una falsa alarma. La dificultad que ese lector tiene presente es la de explicar, naturalmente, cómo puede pensarse que Sócrates habría hechizado a Platón de manera que éste se tomara en serio todo lo que Sócrates decía de manera irónica. La dificultad me resultaría aun mayor al tener en cuenta que, de todos modos, Platón se las arregló bastante bien en materia de ironía, como se ve incluso en sus últimos escritos. Mi respuesta a esta *última objeción* es que aquí, naturalmente, no se trata de las expresiones particulares de la ironía, sino de la ironía socrática *1* en su tendencia total. Pero para percibir la ironía de esa manera se requiere una disposición espiritual muy especial, cualitativamente distinta de cualquier otra. Un rico temperamento poético sería particularmente poco capaz de captarla tal como es *sensu eminentiori*; en cambio, una disposición espiritual como ésa bien puede sentirse a gusto con sus expresiones particulares, sin presentir la infinitud que allí se aloja, bromea con ellas sin representarse jamás el monstruoso demonio que habita los áridos y despojados parajes de la ironía. Por lo que respecta a la *primera objeción*, querría responder, por una parte, que a Platón siempre le habría sido difícil captar a Sócrates con exactitud; por otra parte, y ésta es mi respuesta principal, no se puede buscar en

\* El lector habrá encontrado ya, en lo precedente, una explicación más detallada de todas estas similitudes y disimilitudes, de todos estos *puntos de coincidencia*.

Platón una mera reproducción de Sócrates, y a ningún lector de Platón se le ha ocurrido buscar semejante cosa. Pero si Platón, y esto es algo en lo que coinciden la mayoría de los eruditos, no reprodujo meramente a Sócrates sino que lo creó de manera poética, he ahí todo lo que se necesita para allanar aquella dificultad. Pues así como no puede inferirse que, dado que Platón le da la palabra a Sócrates en los últimos diálogos, la dialéctica socrática habría tenido realmente el mismo carácter que la del *Parménides* y que sus desarrollos conceptuales serían como los de *La república*, tampoco estaría uno facultado a inferir, partiendo de la representación dada en los primeros diálogos, que la posición socrática fue en la realidad exactamente como aquí se la traza. — Puede que algún que otro lector esté dispuesto a admitir esto, aguardando acaso con cierta impaciencia el momento de echarme en cara una *nueva objeción* si no termino de una buena vez con estas consideraciones. De hecho, así como yo mismo intenté, en la indagación precedente, señalar en cada diálogo esa tendencia total de la ironía, también Platón debe haberla notado, y por eso es posible advertirla en su exposición. Esto valdrá como respuesta. Por un lado, mi único propósito en la indagación precedente fue *hacer posible* mi concepción de Sócrates. Por eso en varios lugares he hecho que la concepción quedara en suspenso, dando a entender que cabría también pensarla de otro modo. Por otro lado, he argumentado *principaliter* a partir de la *Apología*. Claro que en ésta, según la opinión de la mayoría, se da una reproducción histórica de la realidad de Sócrates; incluso en lo que hace a la *Apología*, he debido, sin embargo por así decirlo, invocar el espíritu de la ironía para que se concentre y se muestre en su entera totalidad.

Si hubiera que expresar en unas pocas palabras la concepción de Sócrates según Platón, podría decirse que éste le proporciona la idea. Donde la empiria termina, comienza Sócrates; su función es la de conducir la especulación fuera de las determinaciones de la finitud, perder de vista la finitud y encaminarse hacia el océano, donde la aspiración ideal en su ideal infinitud no responde a ningún miramiento extraño, sino que es ella misma su meta infinita. Pues así como los sentidos inferiores empalidecen ante este saber superior y hasta resultan engañosos, fraudulentos en comparación con él, así también todo miramiento tendente a una meta finita resulta en menoscabo, en una profanación de lo sagrado. Dicho brevemente, Sócrates ha *ganado idealidad*, ha conquistado esas vastas regio-

nes que eran hasta entonces *terra incognita*. Por eso desprecia lo provechoso, es indiferente a lo establecido, enemigo declarado de la mediocridad que en la empiria, como si fuese lo más alto, es objeto de piadosa adoración, y que para la especulación es sin embargo un duende sustituto<sup>242</sup>. Si recordamos, en cambio, el resultado obtenido a través de *Jenofonte*, que encontramos allí a Sócrates en la ardua labor de un apóstol de la *finitud*, viajante oficioso de una campaña de mediocridad que no se cansa de recomendar su único y salvífico evangelio terrenal, que encontramos allí lo provechoso en lugar de lo bueno, lo útil en lugar de lo bello, lo establecido en lugar de lo verdadero, lo lucrativo en lugar de lo simpatético, estrechez en lugar de armónica unidad, habrá que admitir que esas dos concepciones no concuerdan muy bien una con otra. O bien habría que imputar a Jenofonte una total arbitrariedad, un inconcebible odio hacia Sócrates que habría buscado saciarse mediante semejante calumnia; o bien atribuir a Platón una tan enigmática idiosincrasia respecto de su contrario que, no menos inexplicablemente, lo habría inducido a transformarlo a su imagen y semejanza. Dejando por un momento de lado la realidad de Sócrates como una magnitud desconocida, puede decirse, con referencia a estas dos concepciones, que Jenofonte ha obtenido su Sócrates regateando como un mercader, y Platón el suyo en tanto que artista, creándolo en su dimensión sobrenatural. ¿Pero cómo fue realmente Sócrates? ¿Cuál fue el punto de partida de su actividad? La respuesta a estas preguntas debe también, desde luego, ayudarnos a salir de la indigencia en la que hemos estado hasta ahora. Y la respuesta es: *la existencia de Sócrates es ironía*. Y así como esta respuesta, en mi opinión, releva la dificultad, el hecho de que releve la dificultad hace que sea también la respuesta correcta, de modo que se muestra al mismo tiempo como hipótesis y como verdad. Es difícilísimo captar el punto, el trazo que hace que la ironía sea ironía. Es posible suponer, como Jenofonte, que Sócrates se complacía en ir de un lado al otro y en hablar con todo tipo de gente sólo porque el ironista, siempre dispuesto a dar la nota, toma como pretexto cualquier cosa o suceso externo; o bien, como Platón, hacer que Sócrates dé con la idea sin que ésta, sin embargo, se le abra, pues es más bien un límite. Pero cada uno de estos dos expositores, como es natural, buscó *completar* a Sócrates: Jenofonte confinándolo a las llanas comarcas de lo provechoso, y Platón elevándolo a las regiones supraterráneas de la idea. Pues bien, el punto que queda en medio, invisible y muy difícil de captar, es la ironía. El elemento del ironista es, por un lado, la variedad de lo real; por el otro lado, sin embargo, su paso sobre ésta es flotante y etéreo, no hace nunca otra cosa que rozar el suelo; pero puesto que la riqueza propia de la idea-



lidad sigue siéndole todavía extraña, aún no ha emigrado hacia allí, sino que está como presto a partir de un momento a otro. *La ironía oscila* entre el Yo ideal y el Yo empírico; el primero haría de Sócrates un filósofo, el segundo, un sofista; pero lo que hace de él algo más que un sofista es el hecho de que su Yo empírico tenga validez universal.

## ARISTÓFANES

180 La concepción de Aristófanes proveerá el necesario contraste con respecto a la de Platón, abriendo gracias a ese contraste la posibilidad de un nuevo procedimiento para nuestro cálculo. No contar con la evaluación de Aristófanes sería, de hecho, de una carencia enorme, pues así como todo desarrollo termina por lo general parodiándose a sí mismo, y esa parodia es la garantía de que dicho desarrollo ha cumplido su tiempo, así también la concepción cómica es un momento, y un momento en muchos aspectos infinitamente correctivo, en la visualización total de una personalidad o de una tendencia. Así que, aunque no contemos con el testimonio inmediato de Sócrates, aunque no contemos con una concepción de Sócrates completamente fehaciente, sí tenemos, en compensación, el malentendido en todos sus diferentes matices, y creo que de esa manera, tratándose de una personalidad como la de Sócrates, estamos mejor servidos. Platón y Aristófanes tienen en común el hecho de que su exposición es *ideal*, pero cada uno en sentido inverso con respecto al otro: Platón presenta la idealidad *trágica* y Aristófanes la *cómica*. Qué sea lo que llevó a Aristófanes a concebir a Sócrates de ese modo, si los acusadores de Sócrates lo sobornaron para que lo hiciera, si sintió celos por la relación de amistad entre Sócrates y Eurípides, si combatió a través de él las especulaciones naturalistas de Anaxágoras, si lo asimiló a los sofistas, si fue, en suma, algún motivo finito y terrenal el que lo condujo a ello, es algo completamente irrelevante a los fines de la presente indagación; y en la medida en que ésta deba dar una respuesta a tal respecto, debe tratarse, naturalmente, de una respuesta negativa desde el momento en que parte de la convicción de que la concepción de Aristófanes es ideal, de modo que se ha librado ya de tales escrúpulos, no para deslizarse zigzagueando a lo largo del camino, sino para sobrevolarlo, libre y ligera. Concebir solamente la realidad empírica de Sócrates, ponerlo en escena tal como fue y se comportó en vida, habría estado por debajo de la dignidad de Aristófanes y transformado su comedia en un poema satírico; idealizarlo según una escala que lo volviera enteramente irreconocible, en cambio, habría esta-

do por entero fuera del interés de la comedia griega. Que este último tampoco fue el caso, es algo que testimonian ya los antiguos al referir que la representación de *Las nubes* fue honrada por la presencia del más estricto de los críticos en esta materia, Sócrates mismo, quien para beneplácito del público estuvo de pie durante la representación para que la multitud reunida en el teatro pudiese corroborar el correspondiente parecido<sup>243</sup>. En cuanto a que una mera concepción excéntricamente ideal no habría estado tampoco entre los intereses de la comedia griega, habrá que darle también la razón al perspicaz de Röscher\*, quien tan magníficamente explica que la esencia de aquélla consistía en concebir *idealmente la realidad*, en poner en escena una personalidad real, pero de manera tal que se la contemplase como representante de la idea, y por eso justamente encontramos en Aristófanes los tres grandes paradigmas cómicos, Cleante, Eurípides y Sócrates, personajes que representan de manera cómica la tendencia de la época en su triple orientación<sup>244</sup>. Mientras que una concepción de la realidad minuciosamente exacta colmaba la distancia entre el público y el escenario, la concepción ideal volvía a separar esos dos poderes cada uno respecto del otro, algo que el arte debe hacer siempre. No puede negarse que Sócrates presentó realmente en su vida muchos rasgos de comicidad y que, para decirlo de un vez por todas, fue hasta cierto punto un *Sonderling* [tipo raro]\*\*; tampoco puede negarse que ese he-

\* Theodor Röscher, *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Berlin, 1827.

\*\* Cf. *Nachträge zu Sulzers Allgemeiner Theorie der schönen Künste*<sup>245</sup>, vol. VII, sección I, p. 162: *Leider kennen wir den Sokrates nur aus den verschönernden Gemälden eines Plato und Xenophon, indeß geht aus diesen so manches hervor, was Befremden erregt und auf einen seltsamen Mann hindeutet. Die Leitung eines unsichtbaren Genius, deren der Weise sich zu erfreuen glaubte, seine Zurückgezogenheit und Versenkung in sich selbst, die sogar im Lager tagelang dauerte und allen seinen Zeitgenossen auffiel, seine Unterhaltungen, deren Gegenstand, Zweck und Wendungen sich durch so viel Eigenthümlichkeiten auszeichneten, sein vernachlässigtes Aeußere und sein in vielen Hinsichten ungewöhnliches Betragen — alles dieß mußte ihm nothwendig in den Augen der Menge den Anstrich eines Sonderlings geben* [=Por desgracia, conocemos a Sócrates sólo a partir de los retocados retratos efectuados por Platón y por Jenofonte, y a éstos se debe en gran parte la extrañeza que provoca y el hecho de que se lo señale como a un hombre poco común. La dirección de un invisible genio de la que el sabio creía gozar, su retraimiento y su ensimismamiento, que se mantenía incluso durante el sueño y que llamó la atención de todos sus contemporáneos, sus conversaciones, cuyo objeto, cuya finalidad y cuyos giros se destacaban con tanta peculiaridad, su traza descuidada y su conducta en muchos aspectos extravagante, todo eso debió de darle necesariamente la apariencia de un tipo raro a los ojos de muchos-]. — Del mismo modo en p. 140, donde el autor observa que más razón le daríamos a Aristófanes si conociéramos mejor a Sócrates: *würden uns dann unfehlbar überzeugen, daß er, bei allen seinen großen Tugenden und herrlichen Eigenschaften, doch die Fehler und Gebrechen der Menschheit im reichen Maaße an sich trug, daß er, wie so gar mehrere unverdächtige Winke vernuthen lassen, in noch mancher Rücksicht zu der Classe der Sonderlinge gehörte, seine Lehrart von dem Vorwurfe der Weitschweifigkeit und Pedanterei nicht frei war* [=comprobaríamos sin falta que, a la par de todas sus grandes virtudes y excelentes atributos, cargaba con

cho constituía ya un pretexto para un poeta cómico; pero tampoco se puede dejar de observar que eso habría sido demasiado poco para un Aristófanes. Ya que no puedo hacer otra cosa, por lo visto, que plegarme con modestia al merecidamente triunfante Röscher cuando hace que la idea salga victoriosa a lo largo y al cabo de su batalla con los malentendidos de concepciones anteriores, no puedo sino acordar con él en esto: sólo en la medida en que Aristófanes toma a Sócrates como representante de un nuevo principio puede éste resultarle una figura cómica, quedando entonces en pie la pregunta, sin embargo, de si la seriedad que tanto le exige a esta pieza no lo coloca en cierto desacuerdo con la ironía que él mismo, por lo demás, atribuye a Aristófanes. Cabe incluso preguntar, además, si no es que Röscher ha visto y, por tanto, hecho que Aristófanes viese demasiado en Sócrates. Es cierto que cabe calificarlo como el representante de un nuevo principio, por un lado porque él mismo representaba una posición nueva, y por otro porque su actividad liberadora debió necesariamente invocar un principio nuevo; pero eso no implica en modo alguno que ese reconocimiento permita delimitar mejor a Sócrates. Sócrates crece tanto en la concepción de Röscher, que no se ve en modo alguno a Platón. Pero ya habrá ocasión de hablar de todo esto más tarde. Claro que si se admite que la ironía fue lo constitutivo en la vida de Sócrates, habrá que reconocer que ésta presenta entonces un aspecto mucho más cómico que cuando se hace que el principio socrático sea la subjetividad, la interioridad, con toda la riqueza de pensamiento que hay en ella, y cuando se busca autorizar a Aristófanes en función de la seriedad con la que éste, en tanto que defensor del antiguo helenismo, habría intentado aniquilar esa moderna aberración. Tal seriedad, de hecho, es demasiado pesada y limita en no menor medida la infinitud cómica que, en cuanto tal, no conoce límites. La ironía, por el contrario, es al mismo tiempo una posición nueva y como tal absolutamente polémica con respecto al antiguo helenismo, y una posición que, además, está siempre suprimiéndose a sí misma; es una nada que todo lo consume y un algo que nunca llega a captarse, que es y a la vez no es; claro que, en su raíz más profunda, esto es un poco cómico. Pues así como la ironía triunfa sobre todas las cosas al ver la discrepancia entre éstas y la idea, así también se somete a sí misma, pues va siempre más allá de sí misma y, no obstante, permanece en sí misma.

muchos de los fallos y defectos de los hombres, y que, a juzgar por algunos inequívocos indicios, en otros muchos aspectos cabía clasificarlo como un tipo raro; su forma de enseñanza no escapaba a los reproches de impertinencia y pedantería»].

Lo que importa, en primer término, es convencerse de que Aristófanes puso en escena al Sócrates real. Por un lado, dicha convicción se confirma en la tradición antigua; por el otro, hay en esta pieza una multitud de rasgos que, o bien son históricamente ciertos, o bien guardan, de todos modos, una total analogía con lo que ya se sabe acerca de Sócrates a partir de otras fuentes. Süvern ha intentado demostrar, con gran erudición filosófica y elevado gusto, la unidad del Sócrates presentado por Aristófanes y del Sócrates real mediante tal enumeración de rasgos individuales\*. También Röscher, aunque no en la misma escala, ha provisto un conjunto de datos de esa índole que será, de todos modos, suficiente a los fines de la presente investigación. Se la encuentra en las pp. 277 ss. de la obra citada. En segundo término, lo que importa es ver el principio, la idea que Aristófanes nos hace divisar en Sócrates al ser éste presentado como un diáfano representante de aquélla.

Pero para lograr esto habrá que hacer un breve resumen de la pieza misma, de su tema y de su argumento. Tanto más confiadamente puedo embarcarme en este análisis puesto que llevo a un hegeliano como guía<sup>246</sup>, y siempre hay que reconocer que éstos tienen el magnífico don de conseguir un sitio, una autoridad policiaca que sabe al instante cómo dispersar chusmas eruditas de diversa calaña y preocupantes conspiraciones históricas. Pues bien, por lo que respecta al primer coro, que en cuanto tal representa la sustancia moral<sup>247</sup>, éste reviste en nuestra pieza el carácter de un símbolo\*\*. Röscher atribuye a la ironía el hecho de que el coro sea consciente de ello y de que a cada instante quiera como pegar un salto fuera de ese encasillamiento, cosa que por otra parte hace al final, burlándose también del engañado Estrepsíades. En cuanto a si la ironía consiste en eso, o si aquella seriedad\*\*\*, que hace que la conciencia sustancial del Estado triunfe sobre la vacuidad de la aberración moderna, no limita acaso la poética infinitud y suficiencia de la ironía; o si toda la conclusión de la pieza, aunque se trate de una justa némesis<sup>249</sup>, no se obtiene acaso a expensas de la ironía, a menos que se admita lo que, según sé, nadie hasta ahora ha hecho notar, a saber, que la venganza tomada por Estrepsíades al quemar el edificio (Φροντιστήριον<sup>250</sup> V, 94) sería, dada su impertinencia, un nuevo motivo cómico, y que habría que explicar sus parlamentos\*\*\*\*, 184

\* J. W. Süvern, *Ueber Aristophanes Wolken*, Berlin, 1827, pp. 33 al comienzo, ss.

\*\* Véase la excelente explicación que da Röscher de la historia del coro en Aristófanes, pp. 50-59.

\*\*\* Aristófanes mismo reconoce esta seriedad en la primera parábasis<sup>248</sup>.

\*\*\*\* Cf. v. 1496:

ὁ τι ποιῶ; τί δ' ἄλλο γ' ἢ  
διαλεπτολογεῖται ταῖς δοκοῖς τῆς οἰκίας



que no dejan de ser chistosos y que, en cierto sentido, son demasiado buenos tratándose de Estrepsíades, en función de una especie de locura extática en la que, fuera de sí, fantaseó, aniquiló y exterminó con cómico ensañamiento la enfermedad que él mismo había contraído — esto es algo de lo que no voy a ocuparme\*. Al margen de esto, sin embargo, resulta tanto más importante reparar en el símbolo con el que el poeta ha revestido al coro: *las nubes*. Éste no puede haber sido elegido al azar, desde luego, y hay que averiguar por tanto qué idea implica por parte del poeta. Pues bien, es obvio que ilustra toda la vacía y huera actividad llevada a cabo en el Φροντιστήριον, y es por tanto con profunda ironía como Aristófanes, en la escena en la que Estrepsíades debe ser iniciado en esta sabiduría, hace que Sócrates invoque a las nubes, que son propiamente el aéreo reflejo de su hueca interioridad. Las nubes designan magníficamente el curso de pensamiento por completo inconsistente\*\* | que, en constante ondulación, sin hacer pie en ninguna parte y sin ley alguna inmanente al movimiento, se configura de modos diversos según la misma anárquica capacidad de transformación con la que las nubes emulan a veces a una mujer mortal, a veces a

[«—¿Que qué hago? ¿Qué voy hacer sino mantener un diálogo sutil con las vigas de la casa?»]<sup>241</sup>,  
v. 1503:

ἀεροβατώ, καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον

[«—Camino por los aires y paso revista al sol»].

\* También es cierto que la ironía es mucho más pura y mucho más despojada en un pasaje previo, en el que Estrepsíades se deja realmente convencer por los sofismas de Fidípides en el sentido de que éste tiene razón y que él mismo (Estrepsíades) debería recibir una paliza. Cf. v. 1437:

ἡμοὶ μὲν, ὄνδρες ἥλικες, δοκεῖ λέγειν δίκαια  
καί μοιγε συγχωρεῖν δοκεῖ τοῦτοις τάπεικῃ.  
κλέειν γὰρ ἡμᾶς εἰκὸς ἐστ', ἢν μὴ δίκαια δρώμεν

[«—Hombres de mi edad, a mí me parece que dice cosas justas. Y me parece también que hay que concederles a éstos lo que es razonable. Pues es natural que nosotros paguemos si no hacemos lo que es justo»].

La relación entre las dos formas de disertación, la buena y la mala, es también concebida con la total infinitud de la ironía desde el momento en que se observa que la mala triunfa siempre, y por eso Estrepsíades le pide a Sócrates que en primera y última instancia le enseñe a Fidípides la mala. Véase v. 882:

ὅπως δ' ἐκεῖν' αὖτ' ὁ λόγος μαθήσεται,  
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα,  
ὅς τ' αὖτε λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα  
ἐὼν δὲ μὴ, τὸν γοῦν ἀδικὸν πάσῃ τέχνῃ

[«—Y mira que aprenda aquellos dos argumentos, el Mejor, sea como sea, y el Peor, el que defiende causas injustas y da al traste con el Mejor; y si no los dos, por lo menos el injusto, de todas todas»].

\*\* Hay en la naturaleza algo que se corresponde totalmente con esto, cuando en lugar de las formas plásticas de los dioses bienaventurados es el αἰθερικός δαίμων [torbellino etéreo] el que se convierte en principio constitutivo; la dialéctica meramente negativa puede ser magníficamente caracterizada como torbellino.

un centauro, a una pantera, a un lobo, a un toro, etc., con la aclaración de que aquéllas, puesto que no son otra cosa que bruma o la oscura y agitada posibilidad infinita de devenir lo que fuere sin lograr que nada tome consistencia, no constituyen la posibilidad que, dotada de un alcance infinito, alberga, por así decirlo, el mundo entero dentro de sí, sino que carecen de todo contenido, pueden asumir todo pero nada pueden retener. En este sentido, naturalmente, es puramente arbitrario que Sócrates diga que son diosas, y Estrepsíades resulta mucho más razonable, naturalmente, al asumir que eran niebla, rocío y vapor (cf. v. 330). Pero la falta de contenido que éstas evidencian por sí mismas se evidencia también en la comunidad, en el Estado que ellas sustentan y protegen y que Sócrates mismo describe como una horda de holgazanes y hombres inútiles que cantan alabanzas de las nubes\*. Lo que los intérpretes, según me parece, han pasado por alto hasta ahora, es que esta relación de correspondencia entre las nubes y el mundo al que pertenecen es expresada de manera aun más precisa cuando se dice: γίνονται πάνθ' ὅ τι βούλονται [«se convierten en todo lo que quieren»]<sup>252</sup>, de manera que asumen la forma de un centauro cuando ven a un muchacho velludo, o la de un lobo cuando ven a un ladrón (vv. 350, 51, 52). Pues por más que se lo describa como un poder soberano de las nubes, y por más que Sócrates mismo observe que asumen tales formas con el fin de burlarse, cabe también entenderlo como una deficiencia, y la ironía de Aristófanes consiste, sin duda, en la deficiencia recíproca: la del sujeto | que, queriendo 186

\* Cf. v. 331:

οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστὰς,  
θουριόμαντας, ἱατροτέχνας, σφραγιδοσυχαργοκομήτας,  
κυκλίων τε χορῶν ἡσματοκάμπτας, ἀνδρας μετεωροφένεακας,  
οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιούσιν

[«—Por Zeus, es que no sabes que ellas apacientan a muchísimos "listillos", adivinos de Turios, profesores de medicina, gandules-melenudos-con-sellos-de-ónice. Y a los moduladores de canciones de los coros ditirámicos, embaucadores aéreos, a esos seres ociosos que nada hacen, los apacientan porque componen canciones para ellas»].

Y por eso sus dones son correspondientes. Cf. v. 316:

ἦκιστ' ἄλλ' οὐράνιοι Νεφέλαι, μεγάλα θεὰ ἀνδράσιν ἀργοῖς  
αἵ περ γνῶμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσι  
καὶ τερατεῖαν καὶ περίεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληπιν

[«—Nada de eso; son las Nubes celestiales, grandes diosas para los hombres inactivos, las que nos facilitan el pensamiento, la dialéctica, la inteligencia, la expresión de invenciones novedosas, el circunloquio, el desconcertar al auditorio y tenerlo a raya»].

determinaciones de la vida o de la idea, y que por eso goza ciertamente de una libertad que se despoja de las cadenas que la continuidad impone\*, dialéctica que, en su abstracción, es un mero poder, un monarca sin tierra que se regocija en la sola posibilidad de renunciar a todo en el instante en que parece poseerlo todo, si bien tanto la posesión como el renunciamiento son ilusorios, dialéctica que no se preocupa por el pasado ni se siente atrapada en sus férreas consecuencias, ni teme al futuro, pues es tan rápida para olvidar que hasta el futuro se le olvida casi antes de haberlo vivido, dialéctica a la que nada le falta, que nada desea, autosuficiente, frívola y fugaz como una criatura traviesa que va a saltos por encima de todo.

La conciencia de esta futilidad, que además de ser un símbolo el coro sea, a la vez, irónicamente consciente de ser algo más que eso y de tener una realidad totalmente distinta, Röscher se la adjudica de por sí al coro, al poeta y al espectador avisado, y añade en p. 325: *Dem von diesem Gegensatz nicht wissenden hingegen ist nothwendig der wahrhafte Sinn verborgen, und er erblickt in ihnen nur das Symbol, nimmt diese Gestalt, in welche sich derselbe wesentlich hüllt für sein wahrhaftes Wesen, und giebt sich ihm vertrauensvoll und arglos hin, nicht ahnend, daß es<sup>254</sup> nur ein Schein sei, welcher ihm für die Wahrheit geboten wird. | Die Schuld des Subjects besteht aber gerade darin, daß es sich arglos diesen täuschenden Mächten hingiebt, und unwissend ist über das Wesen, welches diesen Schein herauskehrt* [*«En cambio, el verdadero sentido queda por necesidad oculto para quien desconoce esa oposición; éste ve en ella sólo el símbolo, toma por su esencia verdadera la forma que aquélla premeditadamente asume, y se presta a ella confiada e ingenuamente, sin presentir que lo que se le ofrece como verdad es una apariencia. La falta del sujeto consiste, sin embargo, precisamente en el hecho de prestarse de manera ingenua a esos poderes engañosos y desconocer la esencia de la que procede esa apariencia»*]. Pero esto concierne más bien a toda la economía interna de la pieza; lo que resulta necesario es ver, en cambio, si cabe adivinar en el símbolo del coro tal como se lo presenta, en las nubes, alguna otra cosa relativa a su constitución, qué es lo que designa de

\* En esta descripción he tomado en consideración más bien el lado intelectual, ya que es obviamente el más próximo al helenismo. Es cierto que una dialéctica como ésta, dada su arbitrariedad, se muestra bajo una forma aun más funesta en el ámbito moral; pero a este respecto creo también que, al concebir el período de transición en el que se encontraba la vida griega en tiempos de Aristófanes, se suele prestar demasiada atención a las características de la propia época. Hegel dice muy correctamente (*Geschichte der Phil.*, 2 B, p. 70<sup>131</sup>): *Wir dürfen es den Sophisten nicht zum Verbrechen machen, daß sie nicht das Gute zum Princip gemacht haben, es ist die Richtungslosigkeit der Zeit* [*«No deberíamos inculpar a los sofistas por no haber tomado el bien en tanto que principio; es la época la que carece de determinación»*].

manera figurativa. El coro representa nubes, pero las nubes representan a su vez diversos objetos y tienen, al comienzo de esta pieza, forma de mujeres. Pero, por lo visto, Sócrates habla de esas formas de las nubes muy en tono de broma, lo cual es muestra suficiente de que éstas no tienen *ninguna validez para él*. Lo que venera, aquello a lo que aplica el predicado de diosas, es la nebulosa desprovista de forma, aquello que Estrepsíades muy acertadamente designa como niebla, rocío, vapor. Lo que retiene, por tanto, es *lo informe mismo*. Así, pues, el conjunto de las formas asumidas por las nubes es como un conjunto de predicados que pueden aplicarse de manera coordinada sin que haya entre ellos vinculación alguna, sin relación de consecuencia interna, sin que nada llegue a configurarse: en suma, un conjunto de predicados recitables. Así como Sócrates, según vimos en nuestra indagación anterior, alcanzó la idea de manera tal que, sin embargo, ningún predicado manifestaba o revelaba lo que ésta era propiamente, sino que cada predicado era como un testigo que guardaba silencio ante la magnificencia de aquélla, me parece que esto mismo es lo que Aristófanes sugiere acerca de la relación entre Sócrates y las nubes. De hecho, lo que queda cuando se hacen desaparecer las diversas formas de las nubes es la nebulosa misma, la cual es una muy buena caracterización de la idea de Sócrates. Las nubes se muestran siempre bajo alguna forma, pero Sócrates sabe que la forma es lo inesencial, y que lo esencial es lo que está detrás de la forma, así como lo verdadero es la idea y los predicados como tales no tienen nada que decir. Pero lo que es verdadero, entonces, nunca aparece en un predicado, nunca *es*°. Si a partir de aquí consideramos el símbolo del coro, las nubes, y vemos en él los pensamientos de Sócrates objetivamente\*\* visualizados, que son producidos, sí, por un individuo, pero que son también pensamientos objetivos (divinos) devocionados por él, vemos que el hecho de que las nubes floten sobre la tierra, la variedad de sus formas, denota precisamente la contraposición entre lo subjetivo y la objetividad del antiguo helenismo, donde lo divino tenía en sentido

\* Aceptaré de buen grado la opinión de aquellos lectores que crean que encuentro demasiadas cosas en Aristófanes, siempre y cuando dichos lectores, a manera de retribución, remuevan la dificultad que siempre aparece cuando se examina más de cerca la extraña relación en la que el sujeto se encuentra con respecto a las nubes. Aquí hay, obviamente, dos momentos a considerar: el coro se ha revestido de un símbolo, el de las nubes, pero estas nubes tienen, a su vez, forma de mujeres.

\*\* Por eso se lo postula como una profesión de fe que comporta, como toda profesión de fe, un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo que se ha de asumir, v. 424: τὸ Χάος τοῦτ' αἰετὸς Νεφέλης [=el Vacío que nos rodea, las nubes=] (lo objetivo) καὶ τὴν γλῶτταν [=y la lengua=] (lo subjetivo) τρία ταῦτ' [=esos tres=], y el tono de Aristófanes es enormemente cómico cuando hace que Sócrates jure por esos mismos poderes, cf. v. 627: μὰ τὴν Ἀναπνοὴν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Αἶρα [=Por Respiración, por Vacío, por Aire=].



estricto sus pies sobre la tierra, según figuras determinadas, delimitadas y eternas. Hay, por tanto, una muy profunda armonía entre las nubes en tanto que poder objetivo que no llega a encontrar un lugar fijo en la tierra, que guarda siempre una cierta distancia en su aproximación a ésta, y el sujeto, Sócrates, que suspendido por encima del suelo en una cesta<sup>233</sup> aspira a ascender a aquellas regiones, temiendo que la fuerza terrestre pueda sorberle los pensamientos o, si prescindimos de la imagen, que la realidad pueda absorber, destruir la débil subjetividad (ἡ φροντὶς λεπτή [*«los sutiles pensamientos»*])<sup>\*</sup>. Esto, sin embargo, será tratado más tarde cuando, a partir no ya del coro sino del personaje en cuestión, aclaremos mejor qué es lo que hay de relevante para la idea en la curiosa localización de Sócrates.

189 | Puesto que en el coro se encuentra ilustrado todo el nuevo orden de cosas que desplazaría al antiguo helenismo, podrá darse aquí mejor respuesta a la pregunta de si Aristófanes quiso burlarse de los sofistas a través de la máscara de Sócrates. Es obvio que esto, en todo caso, no debe entenderse en el sentido de que Aristófanes habría acogido meramente el nombre de Sócrates para presentar a continuación un retrato que no se le parecía en modo alguno. Si se tiene en cuenta, en cambio, que en cierto sentido Sócrates y los sofistas estaban en la misma posición, y que Sócrates desestabilizó a los sofistas precisamente poniendo en práctica la posición de éstos, aniquilando la pusilanimidad en la que reposaban, y que, al derrotar a los sofistas, Sócrates fue en cierto sentido el más grande de los sofistas<sup>\*\*</sup>, vemos ya allí la posibilidad de que Aristófanes lo identificara con los sofistas. Pero fue también en virtud de una profunda ironía como esta identificación pudo producirse. Pues concebir a Sócrates, el más airado de los enemigos de los sofistas, no ya como su opositor sino como su maestro, algo que por cierto fue en algún sentido, habría sido seguramente una ironía digna de Aristófanes.

\* Cl. v. 227:

Σ: οὐ γὰρ ἂν ποτε  
ἐξέκρινον ὁρώς τὰ μετέωρα πρόγιστα,  
εἰ μὴ κραιώσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα  
λεπτὴν καταμιζέας εἰς τὸν ὁμοῖον ἀέρα.  
εἰ δ' ἂν χαμαὶ τάνω κάπνισεν ἰσκόπουιν,  
οὐκ ἂν ποτ' εὔρον· οὐ γὰρ ἄλλ' ἢ γήβια  
ἐλασι πρὸς αὐτὴν τὴν ὑψόδα τῆς φροντίδος  
πάσχει δὲ ταυτὸ τοῦτο καὶ τὸ κάρδεμα

[Sócrates: —Nunca habría yo llegado a desentrañar los fenómenos celestes si no hubiera suspendido mi inteligencia y hubiera mezclado mi sutil pensamiento con el aire semejante a él. Si yo, estando en el suelo, hubiera examinado desde abajo las regiones de arriba, nunca habría desentrañado nada. Seguro, porque la tierra arrastra hacia sí la sustancia del pensamiento. Eso mismo les pasa también a los becerros].

\*\* De ahí el tan descriptivo predicado que las Nubes utilizan en relación con él: λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ [*«sacerdote de las naderías más sutiles»*], v. 359.

La extraña confusión, además, de que alguien que combate una tendencia, si bien precisamente porque hasta cierto punto se adhiere a ella, sea concebido como su representante, encierra tanta intencionada o inintencionada ironía que convendría no perderla de vista totalmente. Esto debe bastar al respecto. Y es que Sócrates se pierde entre los sofistas sólo en la medida en que se toma al coro como pauta; si seguimos la caracterización personal de Sócrates contenida en la pieza misma, éste surge con nitidez suficiente.

Por lo que respecta al argumento de la pieza, cabe presentarlo de manera bastante breve, tanto más en la presente investigación, puesto que aquí se trata de dar cuenta del mismo sólo en la medida en que el tema, haciéndose manifiesto a través suyo, arroje alguna luz sobre la concepción aristofánica de Sócrates. Un honesto campesino, Estrepsíades, ha caído en dificultades económicas a causa de un matrimonio poco conveniente. Su hijo Fidípides, con su afición a los caballos, ha contribuido en gran medida a la ruina del padre. | Siempre inquieto pensando en sus deudas, siempre preocupado por deshacerse de ellas, Estrepsíades se revuelve vanamente en busca de una salida, cuando de repente comienza a imponerse en Atenas la idea de la nueva sabiduría, y el poder que ésta tiene de discutir a favor y en contra de cualquier cosa despierta repentinamente en él la ilusionada esperanza de encontrar allí su salvación. Su primer objetivo es entonces hacer que Fidípides aproveche los frutos de esta moderna enseñanza, pero puesto que éste se muestra reacio a hacerlo resuelve dirigirse él mismo al φροντιστήριον. Se topa con uno de los discípulos, quien le transmite también su favorable opinión acerca de la escuela. Son tantos los rasgos ingeniosos de Sócrates, tantas las preguntas y respuestas sagaces, que se queda perplejo en su condición de modesto campesino; pero una pieza maestra de Sócrates estrechísimamente afín a sus propias ideas termina con sus vacilaciones, y con impaciente entusiasmo solicita que le presenten a Sócrates<sup>\*</sup>. Después de una prueba preliminar | ten- 190

\* V. 177: Μ: κατὰ τῆς τροπῆς καταπόας λεπτὴν τέραν,  
καίῳας ὀβελίσκων, εἴτα διαβήτην λαβὼν,  
ἐκ τῆς παλαιστρας δομάτιον ὀρεῖλετο.  
Σ: τί δὴτ' ἔσθινον τὸν θαλὴν θαυμάζομεν;  
ἀνοιγ' ἀνοιγ' ἀντίσας τὸ φροντιστήριον,  
καὶ δείξον ὅς τάχιστα μοι τὸν Σωκράτην.  
μοθητιῶ γὰρ· ὅλλ' ἀνοίγε τὴν θύραν

[Discípulo: —Espolvoreó la mesa con una capa fina de ceniza, curvó un asador, lo usó como compás y... robó un manto del gimnasio. / Estrepsíades: —Entonces, ¿por qué seguimos admirando a aquel Tales? Abre, abre el "caviladero", termina ya, y enséñame a Sócrates lo más aprisa que puedas, que quiero ser su discípulo. ¡Venga, abre la puerta!].

Teniendo en cuenta que más tarde Estrepsíades vuelve del φροντιστήριον a su casa sin su capa<sup>234</sup>, el lector notará lo que hay de cómico en el hecho de que Estrepsíades, que había espera-

diente a purgarlo del ya caduco modo de pensar en el que Estrepsíades se había conducido y contentado hasta entonces (lo que tan ingeniosamente se describe diciendo que debe quitarse el abrigo\* al entrar al *Φροντιστήριον*), después de una solemne iniciación que, de haber causado alguna impresión en Estrepsíades, debió de ser necesariamente la de una mera confusión de sus conceptos, se le permite entrar al *Φροντιστήριον* y se le muestra entonces aquel mismo camino hacia el conocimiento de la verdad que el propio Sócrates había seguido: *sumergirse en sí mismo*\*\* sin prestar atención a su entorno, lo cual es para Estrepsíades, naturalmente, un bocado exiguo y tan poco succulento como la comida con que la cigüeña le invitara al zorro, siendo sólo un ayunante testigo de cómo su anfitrión, a la manera de la cigüeña, hunde su pico en el largo cuello de la botella<sup>237</sup>. Estrepsíades es entonces declarado poco menos que incapaz de adoptar un nuevo rumbo, tras lo cual se lo despide. Pero esto no le hace en modo alguno renunciar a la expectativa de realizar por este camino su deseo. Demasiado modesto como para creer que el fallo podría estar en el maestro, lo busca en sí mismo, consolándose al pensar en su *promisorio hijo Fidípides*, quien finalmente, si bien un poco preocupado por las pruebas de conocimiento a las que se sometiera su padre, cede a los ruegos de éste y acepta ingresar en el *Φροντιστήριον*. El hijo tiene mejor fortuna, y el padre

do participar él mismo del beneficio (una capa), vuelva a casa no sólo sin ganancia, sino además sin tener lo que antes poseía, una capa. Pero, de todos modos, ésta es una salida aceptable en relación con lo que Estrepsíades mismo dice: que teme que las lecciones de Sócrates lo destruyan con su especulación.

V. 717: καὶ πῶς; ὅτε μου

φρούδα τὰ χρήματα, φρούδα χροῖά,  
φρούδα ψυχῇ, φρούδα δ' ἐμβάς  
καὶ πρὸς τοῦτοις ἔτι τοῖσι κακοῖς φρουρός ἔδωκε  
ὀλίγου φρούδος γέννημα

[«— ¿Cómo que no? / Si se me ha ido el dinero, / se me ha ido el color de la piel, / se me ha ido la sangre de las venas, / y se me han ido las zapatillas, / y, para colmo de desgracias, / aquí estoy papando moscas, / a punto de irme a paseo yo también»].

La exhortación del coro a Sócrates nos muestra también que todo tiende, como quien dice, a mondar a Estrepsíades.

V. 810 Χορός:

σὺ δ' ἄνδρὸς ἐκαπληγμένου καὶ φανερώς ἐπληγμένου  
γνοὺς ἀπολάττεις, ὃ τι κλειστόν δύνανται, ταχέως

[«Coro (...): —Y tú, sabiendo que el hombre está majareta / y se encuentra muy exaltado, / chuparás todo lo más que puedas / en seguida»].

\* Cf. v. 497:

ΣΩ. Τῆ νυν, κατόρθω θελήματων.  
ΣΤ. ἤδε κησὶ τι;  
ΣΩ. οὐκ, ἀλλὰ γυμνοὺς εἰσέρχεται νομίζονται

[«Sócrates: —Venga, deja ahí tu capa. / Estrepsíades: —¿He hecho algo malo? / Sócrates: —No, es que es costumbre entrar desnudo»].

\*\* He ahí la concepción aristofánica de la consabida costumbre socrática de estar quieto y con la mirada fija.

hace votos de agradecimiento a Sócrates por los grandes progresos que el hijo ha hecho. Pero la amenazadora realidad se acerca más y más, y finalmente se hace presente bajo la severa figura de dos acreedores. Loco de la alegría al ver la fuerza dialéctica con la que Fidípides aplaza las fechas de vencimiento\* y dando crédito al aún no olvidado ingenio de las preguntas y respuestas que él mismo aprendiera en el *Φροντιστήριον*, se aventura al encuentro de aquellos dos, fatales representantes de una triste realidad. Pero Pasion y Aminias son demasiado *hombres del dinero* como para dejarse engatusar por semejante pícaro, dan todavía suficiente crédito a la realidad como para temer que no les sea dado lo que es suyo por una vía que, si no es la de la dialéctica, será la de la justicia. Si Estrepsíades, sin embargo, puede entregarse a la alegría de haber obtenido lo que deseaba, el poeta le tiene reservada aún una pequeña propina, un excedente totalmente inesperado resultante de los grandes progresos que Fidípides ha hecho gracias a las lecciones de Sócrates. ¡Fidípides ha llegado, en efecto, a una realidad totalmente distinta de la realidad de los plazos, una realidad que Estrepsíades, por su parte, no desea ver alterada. El *respeto filial* y la *obediencia* al padre siguen, con ayuda de la dialéctica, el mismo camino que los plazos. Estrepsíades no puede oponerse al rigor de los silogis-

\* Cf. v. 1178:

Φ. φοβέι δὲ δὴ τί;  
Σ. τὴν ἐνὲν τε καὶ νέαν.  
Φ. Ἐνὲν γὰρ ἔστι καὶ νέα τις ἡμέρα;  
Σ. εἰς τὴν γε θύσκειν τὰ πρωτανεῖα φασι μοι.  
Φ. ἀπολαύσ' ἂρ' αὖθ' οἱ θέντες οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως  
μὴ' ἡμέρα γένωιτ' ἂν ἡμέραι δύο.  
Σ. οὐκ ἂν γένωιτο;  
Φ. πῶς γὰρ; εἰ μὴ πρὶν γ' ὅμα  
αὐτὴ γένωιτ' ἂν ἡμέραι τε καὶ νέα γυνή

[«Fidípides: —Y ¿qué es lo que temes? / Estrepsíades: —El día-viejo-y-nuevo. / Fidípides: —Así que existe un día viejo y nuevo? / Estrepsíades: —Sí, ése es el que dicen que depositarán la cantidad consignada contra mí. / Fidípides: —Entonces los que la depositen la perderán, pues no es posible que un día se convierta en dos días. / Estrepsíades: —¿No se puede convertir? / Fidípides: —¿Pues cómo iba a poderse? A menos que la misma mujer fuera a la vez una anciana y una joven»].

«El mes de los atenienses constaba de 30 días, contados de manera progresiva los veinte primeros, desde el primero hasta el 20, y los restantes de manera regresiva a partir del mes siguiente. Así, se llamaba día 10 al 21, día 5 al 26, día 2 al 29. Al día 30 se lo llamaba Día Viejo y Nuevo, y al día primero, Luna Nueva» (Aristophanis *Comœdiæ*, trad. por Krag, Odense, 1825, p. 233 n.). Las rentas debían pagarse este último día del mes, y por eso era un motivo de horror para Estrepsíades. Pero he aquí que estaba ahora libre de esa inquietud, y ello gracias a la astucia de Fidípides, que tuvo la capacidad de rescindir la realidad y de demostrar que ese día no existía en absoluto. He citado a propósito este sofisma como ejemplo de la dialéctica enseñada en el *Φροντιστήριον*, puesto que es una evocación paródica de la dialéctica socrática basada esencialmente en no poder aplicar predicados contradictorios a la misma cosa, y porque no sólo aspira a tener validez en el mundo del pensamiento, sino que con la misma fuerza cómica aspira a una potestad capaz de negar la realidad misma.

mos de Fidípides, que así como antes se mostraron capaces de aniquilar la realidad, se muestran ahora capaces de postular una realidad de la manera más enfática posible; pues una paliza, como suele decirse, es un bien inexpropiable y se demuestra por sí sola hasta el punto de no dejar lugar a dudas. Y si bien Fidípides había mostrado antes ser lo suficientemente poco escrupuloso como para respaldar al padre en su negativa a devolver el dinero prestado, ahora despliega una casi exagerada escrupulosidad en cuanto a amortizar una parte de la deuda por el anticipo de una paliza que le propinara su querido padre. Estrepsíades descubre demasiado tarde la perversidad de la nueva sabiduría, *la venganza ha despertado* y se arroja sobre su víctima que, a su vez, irrumpe en el  $\phi\rho\nu\nu\sigma\tau\eta\rho\iota\nu$ , lo incendia, y ahí termina la pieza.

He ahí un resumen lo más breve posible de la construcción de la pieza. *Lo cómico* reside, obviamente, en *ese algo* que Estrepsíades busca como fruto de la especulación, algo que, según la noción que él tiene al respecto, debe resultar de todos esos movimientos. Pues así como en la esfera misma del intelecto los movimientos emprendidos por Sócrates muestran ser movimientos sin significación, inadecuados para postular alguna cosa, esto mismo se manifiesta de manera aún más clara en el universo de Estrepsíades, quien ha caído en la desesperada idea de que algo en sentido finito y mundano\*

\* Este parece ser el momento de dar lugar a una interpretación del ya citado y muy controvertido pasaje relativo a la capa que Sócrates, según el dicho de los discípulos, sustrajo de la escuela de esgrima. En lo que concierne a la *vida anteacta* (los antecedentes) de la interpretación, véase Röscher, pp. 284 ss. Sövern ha rebatido la interpretación propuesta por Reisig, tomando el mismo ese pasaje como una caracterización de la famosa distracción socrática y vinculándolo, ya que se sugiere que aquello sucedió durante una demostración matemática, a la socrática estrechez de espíritu que nos legara Jenofonte, quien dice que Sócrates aconsejaba aprender matemática sólo en la medida en que ésta pudiese ser utilizada en la vida cotidiana. Röscher opina que ese pasaje no hace referencia a algún hecho en particular, sino que se da simplemente como la más elocuada y brillante caracterización de la *Gewandtheit* [ganancia] que tan cara era al vitalmente carenciado Estrepsíades. Pero cuando, para realzar la astucia de Sócrates, postula que éste había robado la capa en la Palestra, lo cual estaba penado con la muerte de acuerdo con las leyes de Solón, creo que se le escapa el punto verdaderamente central de ese pasaje, del que tan cerca está en otras de sus declaraciones. Seguramente, Aristófanes quiso tomar de manera irónica la *dialéctica negativa* que se desangra en meros experimentos inconsistentes y a la que él mismo, con una ironía aun más profunda, atribuye ahora un poder creador, haciéndole, por así decirlo, producir una realidad mediante demostraciones artificiosas, pero de manera tal que dicha producción, siendo esa realidad algo finito y terreno, roza los límites del hurto; de esa manera puede explicar también lo que allí mismo se observa en notas: que los cómicos solían dar a Querefonte, el amigo de Sócrates, el apodo de  $\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\eta\varsigma$  [ladrón]. Las palabras que introducen ese episodio parecen ser la introducción a un acto de creación: «esparció finas cenizas sobre la mesa y después arquéo un atador», y sigue diciendo, con mayor énfasis aún y con toda la sorpresividad de lo súbito: «sustrajo»<sup>218</sup>, etc. — Cualquiera sea el modo en que se conciba este pasaje en relación con la significación que debe asignarse a la pieza, sigue habiendo cierta imprecisión en la referencia que la obra hace a la carencia que de ese modo había de saldarse. El discípulo le cuenta a Estrepsíades que Sócrates emprendió la referida operación de sustraer una capa de la escuela de esgrima

debe resultar de todo eso, esperando, para recordar l el lema de la filosofía actual, ganarse especulativamente los 100 reales kantianos o, en su defecto, deshacerse especulativamente de su deuda<sup>260\*</sup>. La ironía reside en *ese algo* que Estrepsíades se gana especulando, si no de manera directa, indirectamente a través de l Fidípides: la consabida paliza que, tan inesperada como fuese, se presenta con una necesidad a la que es imposible escapar. Si bien Estrepsíades puede, por un instante, regocijarse en todos esos ingeniosos movimientos, lo que busca su mesurada alma es *die Nutzannoendung* [la aplicación práctica], la cual por cierto no deja de hacerse presente, si bien allí donde él no la buscaba. Si tratamos de ver, sin embargo, qué clase de posición deja translucir la parodia, no se puede decir que sea la de la *subjetividad*, pues ésta aporta todavía algo, aporta todo el universo de lo ideal abstracto; lo que designa es más bien una *posición puramente negativa* que no aporta absolutamente nada. Las profundas observaciones que allí se realizan se extinguen como un relámpago en la nada, y la consecuencia que las sigue como una paródica sombra es que, por más que Estrepsíades quiera obtener algo, se trata de algo finito, de un rendimiento finito que esta posición es tan incapaz de ofrecer como lo es respecto del beneficio espiritual que amaga con producir. Asumir, por tanto, que toda la actividad de Sócrates fue una actividad ironizante es admitir también que Aristófanes se ha manejado con total corrección al intentar concebirlo de manera cómica; tan pronto como es puesta en relación con el *resultado*, de hecho, la *ironía* se muestra de manera *cómica*, si bien en otro sentido libera al individuo de lo cómico. La dialéctica de la que se da prueba una y otra vez no es tampoco una dialéctica propiamente filosófica, no es una dialéctica tal como la que, de acuerdo con nuestro desarrollo anterior, es propia de Platón, sino una *dialéctica meramente negativa*. Si Sócrates hubiese poseído aquella *dialéctica subjetiva* de Platón, habría sido totalmente erróneo por parte de Aristófanes concebirlo de esa

porque les faltaba comida para la cena. Pero no se ve, por una parte, cómo se las arregló para conseguir comida para la cena, a menos que se suponga que Sócrates vendió la capa y luego se encargó de las provisiones, como tampoco se ve, por otra parte, qué quiere decir que la sustrajo de la escuela de esgrima. En una nota de la edición de Hermann (Leipzig, 1798)<sup>219</sup>, p. 33, encontramos otra lectura, a saber  $\epsilon\kappa\ \tau\rho\alpha\pi\epsilon\zeta\epsilon\varsigma$  [de una mesa]. Llama además la atención sobre otra dificultad: que en ese caso el artículo no concuerda, puesto que no puede tratarse de una capa determinada; pero no resuelve la dificultad.

\* No se puede dejar de reconocer en Estrepsíades, en este sentido, una perseverancia digna de encomio; pues pese a que vuelve del  $\phi\rho\nu\nu\sigma\tau\eta\rho\iota\nu$  a su casa sin haber aprendido nada (si bien esto se debía a su senilidad, v. 855), y pese a que ha perdido tanto su capa como sus zapatillas (v. 857,  $\Sigma$ :  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\alpha\lambda\acute{\iota}\beta\eta\kappa\epsilon$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\kappa\epsilon$  [«No la he perdido, la he gastado en pensamientos»]), no pierde sin embargo, en crédito a las aptitudes naturales de Fidípides, la esperanza y la fe en la nueva sabiduría.

manera, no habría sido cómico por más gracioso que fuese (pues lo cómico debe, naturalmente, tener también su verdad); si la dialéctica de Sócrates, en cambio, estuvo, por una parte, armada de sofismas y polémicamente dirigida contra los sofistas, y, por otra parte, negativamente orientada hacia la idea, la concepción de Aristófanes es correcta precisamente en tanto que cómica. Lo mismo vale, naturalmente, en relación con el símbolo del coro, las nubes. Si lo que éstas tenían que designar hubiese sido la riqueza ideal de lo subjetivo, habría sido erróneo hacer que el individuo adoptara ante ello una actitud tan frívola como la de Aristófanes, por más que su concepción fuese cómica; pero es obvio que el *ironista* se las arregla muy fácilmente también con la idea, y a este respecto es libre en grado sumo, ya que lo absoluto es nada para él.

Si pasamos ahora a considerar el otro momento de la pieza, los personajes, y, lo que nos toca más de cerca, el personaje de Sócrates, enseguida notamos que Aristófanes no identificó a Sócrates con los sofistas, no sólo porque lo retrató de manera tan reconocible en un sinnúmero de detalles (esto es especialmente lo que destaca Röscher), sino también y principalmente por el hecho de que su posición es descrita como una posición de perfecto aislamiento. Y esto es totalmente correcto. Pues si bien Sócrates tiene discípulos en *Las nubes* tanto como los tuvo en vida, éstos no tienen relación alguna con él, o, mejor dicho, él no tiene relación alguna con ellos\*, no se brinda a ellos, sino que está siempre, en analogía con la ya descrita relación suya con Alcibíades, libremente suspendido por encima de ellos, atrayéndolos y repeliéndolos enigmáticamente. La significación de esa inmersión en sí mismo sigue siéndoles incomprensible, pues las sutilezas tendentes a captar alguna cosa en ella no guardan proporción alguna con la misma. Aristófanes recopiló todo lo que tenía que ver con los diferentes momentos de la vida de Sócrates, y por eso viene también a jugar un papel aquí la especulación de Anaxágoras sobre la naturaleza a la que Sócrates, según el *Fedón*, se había dedicado durante un tiempo y había luego abandonado<sup>262</sup>. Dejo de lado, dado que no se encuentra en ellas rastro alguno de la idea, una multitud de escenas\*\* que no contienen sino tontas ocurrencias o trucos de vulgar comicidad y todo lo que es propio de la fanfarria de semejantes artificios, una multitud,

\* Por eso dice también en la *Apología* de Platón que nunca había sido maestro de nadie ni aceptado discípulo alguno<sup>261</sup>.

\*\* Merece observarse que Aristófanes, además, dispuso sabiamente las cosas de manera que Sócrates desempeñara un papel más importante al comienzo que al final de la pieza y que, mientras que las lecciones de Fedípides quedan fuera de escena, la instrucción de Estrepsíades es llevada a cabo ante los ojos de todos, con lo cual la posición antigua y la moderna, representadas por personalidades igualmente cómicas, no ceden en ridiculez.

en suma, de lo que con nombre común podría uno llamar burla. Las ateas consideraciones naturalistas, cuyo efecto es a menudo sumamente cómico en su contraposición a la más bien ingenua fe popular de Estrepsíades\*, cobrarán más tarde alguna significación. Lo más importante, sin embargo, es por una parte la concepción de Sócrates como *personalidad*, por otra la caracterización de aquello que resulta ser la cuestión principal en su enseñanza, lo dialéctico, y finalmente la descripción de su *posición*.

Por lo que respecta a lo primero, ya en ello hay una prueba de que Aristófanes no identificó a Sócrates con los sofistas; pues la sofística es el desenfrenado y salvaje saltar de aquí a allá del pensamiento egoísta, y el sofista su jadeante sacerdote. Y así como el pensamiento eterno se disuelve, con la sofística, en una infinidad de pensamientos, ese hormigueo de pensamientos se hace visible en un correspondiente hormiguero de sofistas\*\*. En otras palabras, no hay nada que obligue a pensar en un sofista como uno solo; el ironista, en cambio, es siempre uno solo; el sofista cae bajo el concepto de clase, de género, etc.; el *ironista*, en cambio, bajo la determinación de la *personalidad*. El sofista está siempre sumamente atareado, buscando siempre atrapar lo que tiene delante; el ironista, en cambio, se retrae hacia sí mismo en cada instante particular; y ese retraerse y su consecuente reflujo son precisamente una determinación de la personalidad. Por eso el sofisma es un elemento útil a la ironía, y ya sea que se sirva del sofisma para liberarse él mismo o para arrebatárselo algo a los demás, el ironista asume en la conciencia ambos momentos, *i.e.*, goza. Y el goce es justamente una determinación de la personalidad, si bien el goce del ironista es el más abstracto de todos, el más vacío de contenido, mero contorno externo, la más vaga indicación del goce dotado de contenido absoluto, *i.e.*, de la bienaventuranza. Por eso, mientras el sofista corre de aquí para allá como un atareado comerciante, el ironista camina orgulloso y absorto en sí mismo, gozando. Esto es señalado incluso por Aristófanes; pues al hacerle decir al coro que Sócrates es objeto de su especial atención, también hace que coloque a Sócrates a dis-

\* V. 368 ss., donde Sócrates explica por qué llueve, que son las nubes las que hacen llover, mientras Estrepsíades asevera, v. 373:

καὶ τοὶ πρότερον τὸν αἰ ὀληθὲς ἔμην δὲ καὶ νοῦ οὐραίν

[«Y la cosa es que yo antes creía a pies juntillas que Zeus orinaba a través de una criba»].

\*\* Así es que, tras el solemne silencio característico de toda nueva posición histórico-universal (pues estas cosas son tan silenciosas que es como si sucedieran no en el mundo sino fuera de él), sigue el alborotado coro de los sofistas, un runruneo y un zumbido de insectos fantásticos que en infinito entrevero se cruzan y vuelven a cruzarse unos a otros por aquí y por allá. Vienen por lo general en enormes bandadas, como las langostas sobre Egipto<sup>263</sup>, sugiriendo que el pensamiento universal está nuevamente emancipándose de la coacción de la personalidad para ir a perderse en una formación semejante a la del Rin en su desembocadura.



tancia de otro aclamado favorito: Pródico. El coro marca la diferencia: atiende a Pródico debido a su sabiduría y su discernimiento; a Sócrates, en cambio, «porque se pavonea por la calles mirando de reojo, y soporta el dolor de andar descalzo, y nos mira con distinción»\*. Pues bien, es perfectamente normal que Sócrates resulte ser en Aristófanes una personalidad cómica; pero tampoco le falta el carácter *plástico* propio de una personalidad, la autosuficiencia que hace que no necesite tampoco entorno alguno, sino que es un monólogo expuesto a las miradas. Lo que Aristófanes quiso presentar no fue una realidad contingente, no fue el cuerpo grosero de Sócrates, no fueron los célebres grandes pies que el propio Sócrates consideraba un raro privilegio concedido por la naturaleza, pues eran magníficamente aptos para estar erguido sobre ellos, no fueron los ojos hundidos con los que, como él mismo observa, podía inspeccionar magníficamente su entorno, no fue el desafortunado aspecto exterior del que tan irónicamente lo había provisto la naturaleza, y que Sócrates mismo concebía a su vez con tanta ironía; no, sino que lo que Aristófanes quiso indicar en este pasaje del coro fue una idea, y esto puede advertirlo cualquiera. Pero una personalidad destacada como ésta *no es tampoco* denotación alguna de una *especulación*, por lo demás, meramente *subjetiva* en la que, precisamente al desaparecer el Yo empírico y al desplegarse las determinaciones ideales del Yo puro, el individuo desaparece en cierta medida. El *ironista* es, en cambio, una profecía o una *abreviatura* de una *personalidad plena*.

En segundo lugar, por lo que respecta a la *dialéctica* socrática tal como es descrita en la pieza, hay que recordar que aquí, naturalmente, sólo puede tratarse de ella en la medida en que cabe concebirla de manera puramente intelectual; no nos ocuparemos, en cambio, de todas las inmorales andanzas de las que una tal dialéctica puede activamente hacerse cómplice cuando se pone al servicio de una voluntad corrupta. Aristófanes mismo debe de haber sido consciente de ello hasta cierto punto y, si éste no es el caso, no entiendo realmente cómo se liberará a Aristófanes de la antigua imputación de haber difamado a Sócrates. Pues por mucho y por más

\* Cf. v. 360.

Χορός: οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπεκούσαμεν τῶν νῦν μετανοουμένων  
πλὴν τῆ Προδίκου, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα, σοὶ δέ,  
ὅτι βρενθῶναι τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῶφθαλμοῖς παραβάλλεις,  
κἂν ὑπόδητος κακὰ πολλὰ ἀνέχει κόπῃ ἤνιν σμιννοπροσυνεῖς

[«Coro: (...) Pues a ningún otro de los eruditos de hoy en día en tema celestes atenderíamos, excepto a Pródico: a él, por su sabiduría e inteligencia, y a ti, porque caminas con paso arrogante por las calles, lanzas miradas de reojo, soportas descalzo muchas cosas desagradables y presumes a costa nuestra»].

acertadamente que Sócrates haya sido concebido por Aristófanes en tanto que representante de un principio que amenazaba con destruir el antiguo helenismo, seguiría siendo injusto considerar que Sócrates corrompió las costumbres de la juventud, introduciendo una disolución y una frivolidad que tanto el antiguo como el nuevo helenismo debían necesariamente aborrecer; sería injusto, no sólo porque Sócrates se había ganado que se lo considerase el hombre más recto de Grecia, sino fundamentalmente porque la posición de Sócrates fue sin duda hasta tal punto *abstractamente intelectual* (lo que se muestra ya de manera suficiente en la conocida concepción del pecado como ignorancia), que creo que sería más correcto, que, al tratar de concebirlo, que se renunciara un poco a toda la grandilocuencia relativa a su virtud y nobleza de corazón, y que incluso se prestara atención a su vida sin dar importancia a todos esos cargos de corrupción de las costumbres. Röscher puede realzar tanto como quiera la seriedad con que Aristófanes se aplicó a su tarea en *Las nubes*, que no por ello Aristófanes saldrá justificado; a menos que se quiera realzar lo cómico que hay en el hecho de que Aristófanes haya tomado con tanta seriedad algo que sólo a partir de un error posterior pudo resultar tan perverso como resultó. También Aristófanes parece atribuir a Sócrates esa clase de neutralidad intelectual cuando hace que la honestidad y la deshonestidad, en el momento en que Fidípides debe ser iniciado en la doctrina socrática, aparezcan como dos poderes enfrentados entre sí, y que Sócrates quede al margen de ambos como posibilidad indiferente. La dialéctica aquí descrita es, evidentemente, un ocioso vagabundo que a veces investiga con gran esmero las cosas más estúpidas consagrandose su tiempo y sus fuerzas al más necio bizantinismo (λόγων ἀκριβῶν σχινδαλάμους [«esas exquisiteces y esas finuras de pensamiento»] v. 130), volviéndose a menudo tan indolente y perezosa, que asume más bien la forma de una ingeniosa adivinanza o de esa astucia experimental que suele ser objeto del insípido asombro de mentes vacuas e inactivas, perdiéndose incluso con cierta enfermiza seriedad en esas futilidades, razón por la cual el predicado de μεσιμνοφροντιστοῦ [«cavilopensadores»] (v. 101) se aplica a toda la escuela; y que otras veces intenta captar algo muy importante y significativo, volviendo sin embargo a apartarse de un salto en el instante en que se le muestra\*. La actividad dialéc-

\* Cf. v. 700. El coro le dice a Strepsiades:  
φρόνταζε δὴ καὶ διδάσκει, πάντα τρόπον τε σκεπτόν  
στρόβιλον ποικιλάς,  
ταχύς δ' ὅταν εἰς ἀπορον πέσῃς,  
ἐπ' ἄλλο πηδᾷ  
νόημα φρονός

201 rica está entre estos dos extremos, y su valor es el que se ejerce en la división. En efecto, mientras que la dialéctica propiamente filosófica y especulativa es unificante, la *dialéctica negativa*, puesto que renuncia a la idea, es un mediador que no cesa de hacer transacciones en una esfera más baja, o sea, que es desunificante\*. Presupone por tanto en el alumno sólo dos propiedades cuya posesión también descubre Sócrates en Estrepsíades\*\*: la memoria y la natural aptitud del habla\*\*\*. La respuesta de Estrepsíades a la primera pregunta, que tiene dos clases de memoria, es decir, que tiene una memoria particularmente buena cuando alguien le debe algo, pero que es muy olvidadizo cuando él mismo le debe algo a alguien, contiene en realidad una muy certera caracterización figurativa de esa forma de dialéctica. Pero es que esa dialéctica, desde luego, no tiene contenido alguno, y una magnífica caracterización de esto es la admonición de Sócrates a Estrepsíades: que en lugar de creer en los dioses debería creer sólo en el gran Vacío y en la Lengua<sup>266</sup>, relación que caracteriza con toda claridad la ruidosa charlatanería que está siempre fuera de lugar, y que recuerda aquella expresión de Grimm en sus *Irische Elfenmärchen*, cuando habla de personas que tienen la cabeza hueca y la lengua como la lengua de una campana<sup>267</sup>.

[«—Ahora piensa y examina con perspicacia, / contorsiónate de todas las maneras / y replégate sobre ti mismo. / Y rápidamente, cuando caigas en un callejón sin salida, / salta hacia otra idea de tu mente»].

Si bien no hay mucho que ver aquí, encontramos en estas palabras una caracterización de aquella dialéctica *desolativa*<sup>268</sup> para la cual la idea resulta ser un cuerpo duro que no puede penetrar, y del que se aparta de un salto. Incluso la fijación recomendada por Sócrates consiste en fijar el problema, pero no en resolverlo. Cf. v. 743:

ἔχ' ἀνέμω· κἂν ἀπορῆς τι τῶν νοημάτων.

ἀνέμω ἀνέμω· κἂν τὴν γνώμην πόλιν

κίνησον αὐτίς αὐτὸ καὶ ζυγυῖσθαι.

[«—Estáte quieto; y si con alguno de los pensamientos no sabes seguir adelante, déjalo y márchate, y después dale vueltas otra vez en cabeza y soplésalo»].

\* Por eso Sócrates, teniendo que instruir a Estrepsíades, le pregunta qué es lo que quiere aprender de las cosas de las que nada ha aprendido hasta ahora. V. 637:

ἔγε δὲ, τί βούλει πρῶτα νοεῖ μινδάνειν

ὅν οὐκ ἐδιδάχθης πάποτε' οὐδέν; εἰ πὲρ μοι.

πότερα περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν ἢ περὶ ῥυθμῶν

[«—A ver, entre las cosas de las que nunca has recibido enseñanzas, ¿cuál quieres aprender ahora en primer lugar? Dime: ¿las medidas, las palabras o los ritmos?»].

Si bien el término ἔπος [las palabras] designa en este caso las lecciones de gramática, y por más que Sócrates aparezca como un Per Degn<sup>269</sup> con sus sutilezas lingüísticas, debe recordarse también que aquí estamos en presencia de una exagerada parodia cómica, y que eso puede estar referido a una sutileza dialéctica de base lingüística adecuada a la misma.

\*\* VV. 482 y 486.

\*\*\* Por eso el fruto de la enseñanza es totalmente acorde; en efecto, Sócrates promete (v. 260):

λέγειν γενήσῃ τριμυρ, κρόταλον, παπάλῃ

[«—En discursar te convertirás en un experto, en unas castañuelas, en harina de la más fina»].

Por lo que respecta, finalmente, a la *posición* de Sócrates, Aristófanes ha comprendido muy bien su particular dificultad. Nos ha hecho entender el énfasis con el que Sócrates pudo decir: δὸς μοι ποῦ στῶ [«dadme un punto de apoyo»]<sup>268</sup>. De ahí que el sitio que ha asignado a Sócrates en el φροντιστήριον sea el de una cesta colgante (κρεμάθρα v. 218), para no poca sorpresa de Estrepsíades. En efecto, ya sea que cuelgue del techo en una cesta o que ompfalopsíquicamente<sup>269</sup> concentre la mirada en su interior, liberándose así hasta cierto punto de la gravedad terrestre, en ambos casos está suspendido. Pero ocurre que la caracterización de ese *estar suspendido* es totalmente externa, es una ascensión incipiente que no se consuma sino cuando se abre la entera región de lo ideal, cuando esa mirada fija del Yo sobre sí mismo hace que éste se ensanche en dirección al Yo universal, el pensamiento puro con su contenido. Es cierto que el *ironista* es más ligero que el mundo, pero, por el otro lado, pertenece todavía al mundo, suspendido entre dos imanes como el sarcófago de Mahoma<sup>270</sup>. Si la posición de Sócrates hubiese sido la de la *subjetividad*, la de la interioridad, habría sido cómicamente incorrecto concebirlo como lo hace Aristófanes; de hecho, es cierto que la subjetividad está en suspenso en comparación con la sustancialidad del antiguo helenismo, pero esa suspensión es infinita, y habría sido cómicamente más correcto presentar a Sócrates perdiéndose en el infinito, y destacar así cuán cómico sería que Estrepsíades no pudiese alcanzarlo con la vista, en lugar de presentarlo colgado en una cesta, ya que la cesta es como el soporte de la realidad empírica que el ironista necesita, mientras que la subjetividad, en su infinitud, gravita sobre sí misma, i.e., está infinitamente suspendida.

Para resumir la explicación concerniente a *Las nubes* de Aristófanes, puesto que se le da la razón a Röscher cuando se caracteriza la *posición* de Sócrates como la de la *subjetividad*, creo que la concepción de Aristófanes resultará más cómicamente verdadera y, por tanto, más justa<sup>271</sup>, y que será posible incluso apartar algunos de los obstáculos que de otro modo aparecen en esta pieza de Aristófanes, si se define más estrictamente esta *posición* como la de la *ironía*, i.e., si se evita que la subjetividad desborde en su riqueza y, antes que eso suceda, se le permite clausurarse egoístamente sobre sí misma en la ironía.

\* También Hegel, tras haber mostrado que la dialéctica socrática es capaz de aniquilar todas las determinaciones concretas del bien mediante y a expensas del bien mismo en tanto que vacua generalidad sin contenido, observa que fue Aristófanes quien concibió la filosofía de Sócrates sólo en su aspecto negativo. *Geschichte der Philosophie*, 2 B, p. 85<sup>271</sup>. De haber habido en Sócrates una positividad en sentido platónico, es en verdad innegable que Aristófanes, por mucha que sea la libertad que se le reconoce al poeta cómico según el concepto griego, ha rebasado el límite, el límite que incluso lo cómico posee: la exigencia de ser cómicamente verdadero.

## JENOFONTE, PLATÓN, ARISTÓFANES

Por lo que respecta a la relación de Aristófanes con Jenofonte y Platón, hay en Aristófanes elementos de ambas concepciones. La misteriosa nada que constituye el verdadero núcleo de la vida de Sócrates, Platón intentó colmarla dándole la idea, y Jenofonte con los escrúpulos de lo provechoso. Aristófanes, por su parte, no concibió esa nada según la irónica libertad con la que Sócrates gozó de ella, sino de manera tal que no hace más que señalar una y otra vez el vacío que la constituye. Así, pues, en lugar de la eterna plenitud de la idea, se atribuye a Sócrates el extremo ascetismo y la austeridad de una inmersión en sí mismo que jamás extrae nada de esa profundidad, una inmersión que, por más que descienda a los infiernos del alma (cabría entender en sentido psicológico lo que en el sentido de la ciencia natural se dice en Aristófanes acerca de los discípulos de la nueva escuela, v. 192: οὔτοι δ' ἐρεβοδιφώσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον [*«Ésos escrutan las tinieblas que hay más allá del Tártaro»*]), vuelve siempre con las manos vacías. En lugar de lo provechoso\*, que con todo es todavía un cierto criterio, aparece aquí lo ventajoso, que sólo atañe a lo particular en su relación con el individuo aislado que vela por sus propios intereses, y lo *l* mañoso<sup>274</sup> (cf. vv. 177 ss.). Las consideraciones naturalistas que Aristófanes asigna a Sócrates recuerdan también, en ocasiones, los ensayos de historia natural de Jenofonte, siempre que se haga abstracción de la imputación de irreligiosidad que sale a relucir en Aristófanes\*\*. Comparado con

204

\* Mientras que, en Jenofonte, lo útil vacila entre responder a lo bello y a lo bueno, y es entonces un concepto intelectual más que moral, aquí, por el contrario, lo útil es concebido de manera puramente moral según su oposición a lo bueno y su unidad con lo malo. Jenofonte no deja que Sócrates reciba un pago por su enseñanza<sup>273</sup>, indicando con ello que su enseñanza era incommensurable respecto de toda tasación de esa índole, indicando la ambigua relación de la enseñanza socrática con cualquier valoración externa (pues, en un sentido, era demasiado buena y, en otro, demasiado mala como para eso); Aristófanes le hace no sólo recibir su pago<sup>274</sup>, sino incluso saquear a sus discípulos. Si uno no quiere ver en este último rasgo una de aquellas imputaciones morales de difícil justificación o una jocosa travesura que requiere una disculpa, puede verlo entonces como una caracterización figurativa de la relación del ironista con el individuo, puesto que en esta relación es más sustrayente que dador, y dado que hace en sentido espiritual lo que Sócrates le hizo a Estrepsíades en sentido corporal, hacerlo entrar desnudo al ἐπὶ νυκτὶ γυμνόν y hacerlo salir de él igualmente desnudo.

\*\* El hecho de que haya ordenado las tres concepciones según su relación con la idea (la lisa y llanamente histórica - la ideal - la cómica) más que de acuerdo con la época, puede tal vez dar ocasión a que algún lector me eche en cara haber incurrido en un anacronismo. Creo, sin embargo, que he hecho lo correcto al suspender las consideraciones cronológicas. Claro que con ello no deseo en modo alguno privar a la concepción de Aristófanes del peso que radica en ser temporalmente la más próxima a Sócrates. La importancia que por ello cobra desde un punto de vista histórico se acrecienta aun más cuando se cuenta que Platón envió las «Nubes» a Dionisio el Viejo, dándole a entender además que a través de ellas podría acceder a un conocimiento del Estado ateniense<sup>275</sup>.

Platón, por tanto, Aristófanes quita, mientras que comparado con Jenofonte, agrega; pero dado que en este último caso sólo se trata de magnitudes negativas, ese agregar es en cierto sentido también un quitar. Si dejamos que las líneas trazadas en todo el desarrollo precedente, y ello siempre con vistas a un cálculo fundado en la mutua relación de estos tres autores, aparezcan ahora con mayor claridad y delimiten la magnitud desconocida, la posición que encaja en ese espacio intermedio y que al mismo tiempo lo llena, lo que vemos es más o menos lo siguiente: su relación con la idea es negativa, esto es, la idea es el *límite* de la dialéctica. Al conducir permanentemente el fenómeno hacia la idea (la actividad dialéctica), el individuo es repelido o huye de vuelta hacia la realidad; pero la realidad misma no tiene otra validez que la de ser permanentemente *ocasión* del hecho de que se quiera ir más allá de la realidad, *l* sin que esto suceda sin embargo, mientras que el individuo, en cambio, recupera para sí estos *molimina* [afanes] de la subjetividad, los recoge dentro de sí para su *satisfacción personal*; pues bien, *precisamente esa posición es la ironía*.

205

El tratado ha llegado así a un punto de reposo, una parte de la indagación ha quedado atrás, y en caso de que deba expresar en pocas palabras su carácter, su significación como momento dentro del contexto total, diría que es la *posibilitación* de una *concepción* de Sócrates. Es decir, que Jenofonte, Platón y Aristófanes, no sólo en la acepción habitual que este término debe tomar tratándose de un fenómeno espiritual, concibieron a Sócrates; en un sentido mucho más específico, no lo reprodujeron, sino que lo concibieron<sup>276</sup>. De ahí que haya que valerse de ellos con cierta cautela, cuidándose de detenerlos en el momento en que lo atropellan a uno. Claro que para eso, a fin de no incurrir en una arbitrariedad, se necesita la ayuda de alguien, y éste es el motivo por el que he intentado siempre terciar en favor de alguno. A partir de ahí he hecho que todo se oriente hacia una confrontación final. He sugerido así la posibilidad de llegar a explicar la discrepancia entre las tres concepciones en función de una concepción de Sócrates atenta a la misma. Pero con todo esto no he ido más allá de la posibilidad; pues por más

\* Siempre que se trata, como en este caso, de reconstruir un fenómeno a través de lo que podría llamarse una concepción en sentido estricto, el trabajo es doble, pues hay que dilucidar el fenómeno y dilucidar el malentendido a través suyo, hay que obtener el fenómeno por medio del malentendido y deshacer el sortilegio del malentendido por medio del fenómeno.



206 que la explicación planteada pueda reconciliar los poderes en pugna, eso no implica en modo alguno que ésta sea la explicación absolutamente correcta. Claro que, si no pudiese reconciliarlos, sería imposible que llegase a ser la correcta. Pero he aquí que es posible. Hay algo que he tenido siempre *in mente* a lo largo de todo este análisis, a saber, la concepción definitiva, sin que por ello pueda culpárseme de una suerte de jesuitismo intelectual, o de haber escondido, buscado y finalmente encontrado lo que yo mismo había encontrado ya hace mucho. La concepción definitiva ha sobrevolado cada análisis sólo en tanto que posibilidad; cada resultado ha sido la unidad de la reciprocidad según la cual aquélla se ha hecho presente en lo que debía explicar, y lo que debía explicarse se ha hecho presente en ella. En algún sentido, ha llegado a existir en el transcurso de esta meditación, pero en otro sentido existía ya antes que ésta. Y no puede ser de otro modo, puesto que el todo precede a sus partes. Ha llegado, si no a existir, a nacer de nuevo. Creo, sin embargo, que el lector prevenido reconocerá en esto una muestra de consideración de mi parte, aunque con ello la estructura total del tratado se haya desviado un poco del ahora corriente y en tantos aspectos meritorio método científico. De hecho, si hubiese planteado primero la concepción definitiva y asignado en sus momentos particulares un sitio a cada una de aquellas tres consideraciones, habría escapado fácilmente al momento contemplativo, que es siempre importante y que aquí lo es doblemente, ya que por otro camino, por el de la observación directa, no puedo obtener el fenómeno.

A partir de aquí, el análisis tendrá incluso otra forma. Sucede que me ocuparé de una clase de fenómenos que, en tanto que hechos históricos, no necesitan ser recuperados a través de los malentendidos de una concepción, sino sólo preservados en su inviolada inocencia y dilucidados en ella. Podría decirse que, en esta sección, *la concepción se hace real*, pues ésta se realiza a través de esos datos históricos.

## Capítulo II

207

## LA CONCEPCIÓN SE HACE REAL

## EL DEMONIO DE SÓCRATES

De inmediato se advertirá que he entrado en otro territorio. Aquí no se trata ya de la concepción de Platón o de Jenofonte, ya que no se puede ser tan insensato como para suponer que todo fue una ficción de Platón y de Jenofonte. Debemos considerar como un hecho que Sócrates creyó en tal demonio e intentar, a través de las declaraciones aisladas que se hacen al respecto\*, formarnos una idea de ello y ponerla en consonancia con el todo de nuestra concepción. Este *demonio socrático* ha sido siempre una *crux philologorum*, una dificultad que, con todo, ha operado como algo atrayente y hasta encantador en su misteriosa magia más que como algo intimidante. De allí la gran propensión a hablar del tema que ha habido desde los tiempos más antiguos (pues «qué mejor que oír uno de estos cuentos»<sup>277</sup>), si bien lo que sucede por lo general es que la curiosidad, incitada por el misterio, se da por satisfecha con la sola mención del asunto, y el espíritu de penetración se contenta con que alguien exclame con un gesto pensativo: «¿qué decir al respecto?». En caso de que el lector desee tomar conocimiento de una de las consumadas obras maestras en la materia, una totalidad a tal punto redondeada que no hace ni más ni menos que bordear el asunto, le remitiré a un artículo recogido por Funcke\*\* que termina tan prolijamente como comienza, y cuyo intermedio es igual de prolijo que su comienzo y que su conclusión. Un danés espiritual-

208

\* De ahí que estas expresiones aparezcan con la mayor precisión en los escritos históricos en sentido estricto.

\*\* Funcke, *Neues Real-Schullexikon*, Segunda Parte, pp. 643 ss<sup>278</sup>.

mente afin, el Lic. Block, en el prólogo a su traducción de los *Memorabilia* de Jenofonte<sup>279</sup>, no ha podido tampoco resistir la tentación de explicar el curioso fenómeno; su opinión es que Sócrates mismo creyó haber tenido dicho genio, y «que ese sentimiento fue una premonición o una especie de arrobamiento debido en parte a su fecunda fantasía y a su delicado sistema nervioso»<sup>280</sup>.

Hagamos primero una presentación de los hechos. Tanto Jenofonte como Platón hablan de esta característica. El término τὸ δαιμόνιον, como correctamente observa Ast (p. 483)<sup>281</sup>, no es ni un mero adjetivo que uno podría completar sobreentendiendo ἔργον, σημεῖον [poder, señal] o algo parecido, ni tampoco un sustantivo, en el sentido de designar una esencia específica o propia. Vemos, pues, que este término expresa algo totalmente abstracto, lo que se evidencia también en el doble modo en que se utiliza, la doble vinculación en la que aparece. A veces se dice: τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει [el demonio me indica algo]; en otros lugares: δαιμόνιον τι [algo demoníaco] o bien τὸ δαιμόνιον γίγνεται [el demonio se me presenta]. Esto es por tanto lo primero que hay que notar, a saber, que con este término se designa algo abstracto, algo divino que, precisamente en su abstracción, se eleva por encima de toda determinación, algo impronunciable y carente de predicados, puesto que no admite vocalización<sup>282</sup> alguna. Si preguntamos además por su modo de operación, nos enteramos de que es una voz que se hace oír; pero esto no es algo en lo que se deba insistir, puesto que no se da a conocer en palabras sino que opera, en general, a la manera del instinto. Por lo que respecta a su función, Platón y Jenofonte dan datos divergentes. Según Platón, el demonio alerta, previene, ordena abstenerse; cf. *Fedro* (Ast, 1 B, 242b, c), *Apología* (Ast, 8 B, 128d), *Alcibíades* (Ast 8 B, 103a, 124c.), *Teages* (Ast 8 B, 128d.); según Jenofonte, también recomienda, instiga y ordena actuar (*Memorables* I, 1, 4; IV, 8, 1; *Apología* 12). Ast opina que en este aspecto habría que creer más a Jenofonte que a Platón, y quien no se dé por satisfecho con este aval se quedará estupefacto ante la siguiente cláusula de Ast (que desde su punto de vista es correcta y por demás convincente): *An sich schon ist es unglaublich, daß das Dämonion als göttliche Andeutung oder Ahndung bloß abgemannt habe; denn sollte Sokrates nur ein Vorgefühl des Unrechten, Unglücklichen u.s.w. gehabt haben, nicht auch eine lebendige Ahn-*

*dung des Glücklichen, die ihn nicht bloß zum Handeln antrieb, sondern auch mit begeisterter Hoffnung erfüllte?* [«Que el demonio en tanto que indicación o premonición divina haya sido simplemente disuasivo es algo de por sí inaceptable; de hecho, ¿es de suponer que Sócrates tuvo sólo un presentimiento acerca de lo incorrecto, de lo desafortunado, etc., y no al mismo tiempo una nítida premonición de la fortuna que no sólo le impulsaba a actuar, sino que también le llenaba de exaltada esperanza?»]<sup>283</sup>. Esto corre por cuenta de Ast; lo que yo, por mi parte, he de pedirle al lector es que note cuán importante es, en atención a la concepción total de Sócrates, que este demonio aparezca sólo como alertante, no como incitante, esto es, como negativo y no como positivo. Si hay que elegir entre Jenofonte y Platón, creo que es mejor quedarse con Platón, en quien no cesa de decirse que la función de este demonio era sólo la de alertar<sup>284</sup>, y tomar el añadido de Jenófanes como un jenofónico descuido en el que éste, sin presentir la importancia del asunto, consideró, en su sabiduría, que ya que el demonio alertaba bien podía también incitar. De esa manera el tema de lo demoníaco sucumbe todavía más bajo la determinación de lo trivial; a Jenofonte, desde luego, debe haberle caído mucho mejor ese insípido «por un lado esto y por el otro aquello», «a veces esto y a veces aquello». Su blandura es mucho más fácil de explicar que la dureza de Platón, puesto que responde en primera instancia a una ingenua simpleza, si bien, en última instancia, a un alto grado de osadía y de arbitrariedad. A esto se agrega que Sócrates, como bien se ve en el pasaje de la *Apología* en el que apela a lo demoníaco para defenderse de la acusación de Meletos, fue consciente de la importancia de que lo demoníaco no hiciese otra cosa que alertar. Así explica, pues, el sorprendente hecho de que él, l que en lo privado estaba siempre dispuesto a dar consejos (ἰδίᾳ περὶ τῶν καὶ πολυπραγμοῦν [«que dé estos consejos y me meta en muchas cosas»])<sup>285</sup>, nunca se hubiese metido en los asuntos del Estado. Y esto es como la manifestación visible de la relación negativa que lo demoníaco mantenía con Sócrates, pues hacía que éste tuviese que relacionarse, a su vez, de manera negativa con la realidad o, en sentido griego, con el Estado. Si lo demoníaco hubiese sido también algo incitante, eso mismo habría hecho que fuese capaz de ocuparse de la realidad<sup>286</sup>. Esto guarda esen-

<sup>279</sup> Este demonio ha dado que hablar también en los tiempos modernos, y, según veo en un escrito de Heinsius, Lélut, un médico de locos de París, tuvo la sapiencia valiente como para postular que *Socrate était affecté de la folie qu'en langage technique on appelle hallucination* [«que Sócrates padecía de la locura que en lenguaje técnico se denomina alucinación»]<sup>280</sup>. El libro de F. Lélut se llama *Du démon de Socrate*, París, 1836.

<sup>281</sup> Tanto Plutarco (*Plutarchi Chaeronensis opuscula*, ed. H. Stephanus, t. II, pp. 241, 243)<sup>281</sup> como Cicerón (*De divinatione*, I, 54)<sup>282</sup> han recogido varios relatos acerca de la operación de este carácter demoníaco; en todos ellos, sin embargo, lo demoníaco se manifiesta sólo de manera alertante.

<sup>282</sup> No hay que olvidar que este pasaje se encuentra en la *Apología*, un texto que debe ser tomado en su totalidad como históricamente fiable. Conviene no olvidarlo a fin de reafirmar que aquí no estoy ocupándome de la concepción platónica, sino que me muevo sobre un terreno fáctico.

cial relación con la cuestión de si Sócrates, como afirmaban sus acusadores, se oponía a la religión del Estado al admitir lo demoníaco. Y es obvio que lo hacía. Por un lado, era una actitud enteramente polémica para con la religión estatal griega colocar algo totalmente abstracto en lugar de la concreta individualidad de los dioses\*. Por el otro, era una actitud polémica hacia la religión del Estado colocar en lugar de la vida griega, que hasta en las más insignificantes de sus expresiones estaba impregnada de la conciencia de lo divino, colocar en lugar de esa divina elocuencia en la que todo hallaba resonancia, un silencio en el que sólo a veces se dejaba oír una voz de alerta, una voz que (y en esto consiste acaso la polémica más profunda) no se ocupaba jamás de los sustanciales intereses de la vida estatal, que jamás se pronunciaba al respecto, sino que se ocupaba sólo de los asuntos totalmente privados y particulares de Sócrates y, a lo sumo, de sus amigos.

Si nos apartamos de los ya mencionados eruditos fariseos, que cuelan el mosquito y se tragan el camello<sup>288</sup>, y pasamos a los esfuerzos que el nuevo desarrollo científico hace en esta misma dirección, nos encontramos de inmediato con la notable diferencia de que éste se ha empeñado en plantear la interrogación desde dentro, en una tentativa no tanto de explicación como de comprensión. Naturalmente, la dificultad del demonio de Sócrates seguirá siendo inexplicable mientras se la trate por separado, mientras se la vea desde fuera, por más que muchos artífices de conjeturas la consideren necesaria e inevitable precisamente por eso; cuando se la ve desde dentro, en cambio, aquello que aparecía como una barrera infranqueable aparece como un necesario límite que detiene el veloz vuelo tanto de la mirada como del pensamiento, que le obliga a retornar de lo periférico a lo central y, así, le obliga a comprender. Una frase de Hegel\*\* expresa con toda generalidad, aunque con suma precisión, cómo hay que entender este carácter demoníaco: *Socrates, indem er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subject als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt, und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein δαίμόνιον in*

\* Intentando defenderse, Sócrates señala que la creencia en algo demoníaco implicaría de manera necesaria la creencia en demonios<sup>287</sup>; pero la relevancia de ese intento es nula si se deja de lado el ropaje irónico que Sócrates presta a la demostración y la polémica indirecta que encierra. Pues por más que deba suponerse que en general, y por tanto también in casu, la deducción silogísticamente necesaria del teísmo a partir del panteísmo es correcta, de ello no se sigue en modo alguno que Sócrates contara con una justificación frente al Estado; el Estado, de hecho, no había obtenido sus dioses mediante silogismos, y Sócrates bien pudo comportarse de manera indiferente, i.e., de manera irreligiosa en vista del resultado que a cada instante estaba en condiciones de aportar si se le requería.

\*\* *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 2.ª ed., p. 328<sup>289</sup>.

sich habe, das ihm rathe, was er thun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei [«Asignando al entendimiento y a la convicción la determinación del obrar humano, Sócrates puso al sujeto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, haciendo de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía poseer un δαίμόνιον que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos»]. Siguiendo a Hegel, también Röscher (p. 254)<sup>290</sup> lo concibe con toda corrección: *Mit diesem Princip der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber, und dem großen Bewußtsein, daß Alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, um dort seine Bestätigung zu empfangen, hängt auch die im Alterthum schon vielfach besprochene Erscheinung des Genius des Socrates zusammen. In diesem Dämon ist uns der eben ausgesprochene Gedanke der inneren Entscheidung vor die Vorstellung gebracht* [«Este principio de la libre determinación del espíritu a partir de sí mismo y la sólida conciencia de que todo debía ser llevado ante el foro del pensamiento a fin de recibir allí su confirmación, se corresponde con el fenómeno, frecuentemente discutido también ya en la antigüedad, del genio de Sócrates. Con este demonio se trae a colación la idea de la decisión interior a la que hemos hecho referencia»]. Hegel habla de este demonio de Sócrates también en la *Filosofía del derecho*. Cf. § 279<sup>291</sup>: *Im Dämon des Socrates können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in | sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissende und damit wahrhaften Freiheit* [«En el demonio de Sócrates podemos ver cómo la voluntad, que antes no hacía otra cosa que ir más allá de sí misma, comienza a situarse en sí misma y a reconocerse en su interioridad, — el comienzo de la libertad autoconsciente y, por tanto, verdadera»]. Pero el lugar en el que Hegel habla más detalladamente de este demonio es, desde luego, en su *Geschichte der Philosophie* (2 B, pp. 94 ss., pp. 103 ss.)<sup>292</sup>. Pese a que Hegel se pone a hacer analogías\* y a desenlazar así las dificultades a las que está

\* Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kam es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist .... Das Nähere in Ansehung des Dämonion des Socrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseins hingebende Form; und bei Socrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrsucht, Katalepsie, Verückung verfallen sein soll. [«Puede suceder que en la agonía, en condiciones de enfermedad o de catalepsia, el hombre experimente estados en los que sabe de cosas, futuras o presentes, que en estado de raciocinio le estarían vedadas... Lo más parecido al demonio de Sócrates es, en este sentido, una forma de desdoblamiento de la conciencia similar al sonambulismo; en Sócrates parece haberse dado también de manera explícita algo semejante al estado de magnetismo, puesto que a menudo (al recostarse) habría caído en estados de rigidez, catalepsia o éxtasis»]<sup>293</sup>.



cial relación con la cuestión de si Sócrates, como afirmaban sus acusadores, se oponía a la religión del Estado al admitir lo demoníaco. Y es obvio que lo hacía. Por un lado, era una actitud enteramente polémica para con la religión estatal griega colocar algo totalmente abstracto en lugar de la concreta individualidad de los dioses\*. Por el otro, era una actitud polémica hacia la religión del Estado colocar en lugar de la vida griega, que hasta en las más insignificantes de sus expresiones estaba impregnada de la conciencia de lo divino, colocar en lugar de esa divina elocuencia en la que todo hallaba resonancia, un silencio en el que sólo a veces se dejaba oír una voz de alerta, una voz que (y en esto consiste acaso la polémica más profunda) no se ocupaba jamás de los sustanciales intereses de la vida estatal, que jamás se pronunciaba al respecto, sino que se ocupaba sólo de los asuntos totalmente privados y particulares de Sócrates y, a lo sumo, de sus amigos.

Si nos apartamos de los ya mencionados eruditos fariseos, que cuelan el mosquito y se tragan el camello<sup>288</sup>, y pasamos a los esfuerzos que el nuevo desarrollo científico hace en esta misma dirección, nos encontramos de inmediato con la notable diferencia de que éste se ha empeñado en plantear la interrogación desde dentro, en una tentativa no tanto de explicación como de comprensión. Naturalmente, la dificultad del demonio de Sócrates seguirá siendo inexplicable mientras se la trate por separado, mientras se la vea desde fuera, por más que muchos artífices de conjeturas la consideren necesaria e inevitable precisamente por eso; cuando se la ve desde dentro, en cambio, aquello que aparecía como una barrera infranqueable aparece como un necesario límite que detiene el veloz vuelo tanto de la mirada como del pensamiento, que le obliga a retornar de lo periférico a lo central y, así, le obliga a comprender. Una frase de Hegel\*\* expresa con toda generalidad, aunque con suma precisión, cómo hay que entender este carácter demoníaco: *Socrates, indem er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subject als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt, und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein δαιμόνιον in*

\* Intentando defenderse, Sócrates señala que la creencia en algo demoníaco implicaría de manera necesaria la creencia en demonios<sup>287</sup>; pero la relevancia de ese intento es nula si se deja de lado el ropaje irónico que Sócrates presta a la demostración y la polémica indirecta que encierra. Pues por más que deba suponerse que en general, y por tanto también in caso, la deducción silogísticamente necesaria del teísmo a partir del panteísmo es correcta, de ello no se sigue en modo alguno que Sócrates contara con una justificación frente al Estado; el Estado, de hecho, no había obtenido sus dioses mediante silogismos, y Sócrates bien pudo comportarse de manera indiferente, i.e., de manera irreligiosa en vista del resultado que a cada instante estaba en condiciones de aportar si se le requería.

\*\* *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 2.ª ed., p. 328<sup>289</sup>.

*sich habe, das ihm rathe, was er thun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei* [*Asignando al entendimiento y a la convicción la determinación del obrar humano, Sócrates puso al sujeto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, haciendo de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía poseer un δαιμόνιον que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos*]. Siguiendo a Hegel, también Röscher (p. 254)<sup>290</sup> lo concibe con toda corrección: *Mit diesem Princip der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber, und dem großen Bewußtsein, daß Alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, um dort seine Bestätigung zu empfangen, hängt auch die im Alterthum schon vielfach besprochene Erscheinung des Genius des Socrates zusammen. In diesem Dämon ist uns der eben ausgesprochene Gedanke der inneren Entscheidung vor die Vorstellung gebracht* [*Este principio de la libre determinación del espíritu a partir de sí mismo y la sólida conciencia de que todo debía ser llevado ante el foro del pensamiento a fin de recibir allí su confirmación, se corresponde con el fenómeno, frecuentemente discutido también ya en la antigüedad, del genio de Sócrates. Con este demonio se trae a colación la idea de la decisión interior a la que hemos hecho referencia*]. Hegel habla de este demonio de Sócrates también en la *Filosofía del derecho*. Cf. § 279<sup>291</sup>: *Im Dämon des Socrates können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in | sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissende und damit wahrhaften Freiheit* [*En el demonio de Sócrates podemos ver cómo la voluntad, que antes no hacía otra cosa que ir más allá de sí misma, comienza a situarse en sí misma y a reconocerse en su interioridad, — el comienzo de la libertad autoconsciente y, por tanto, verdadera*]. Pero el lugar en el que Hegel habla más detalladamente de este demonio es, desde luego, en su *Geschichte der Philosophie* (2 B, pp. 94 ss., pp. 103 ss.)<sup>292</sup>. Pese a que Hegel se pone a hacer analogías\* y a desenlazar así las dificultades a las que está

\* Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kan es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist .... Das Nähere in Ansehung des Dämonion des Socrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseins hingehende Form; und bei Socrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrraucht, Katalepsie, Verückung verfallen sein soll. [*Puede suceder que en la agonía, en condiciones de enfermedad o de catalepsia, el hombre experimente estados en los que sabe de cosas, futuras o presentes, que en estado de raciocinio le estarían vedadas... Lo más parecido al demonio de Sócrates es, en este sentido, una forma de desdoblamiento de la conciencia similar al sonambulismo; en Sócrates parece haberse dado también de manera explícita algo semejante al estado de magnetismo, puesto que a menudo (al recostarse) habría caído en estados de rigidez, catalepsia o éxtasis*]<sup>293</sup>.

atado este fenómeno, el objetivo de toda su investigación y el resultado al que llega es la comprensión del mismo. La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje de pensamiento que lo embiste y se lo lleva, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar. En lugar del pudor (αἰδώς) que tan poderosa como misteriosamente retiene al individuo bajo las riendas del Estado, aparecían entonces la decisión de la subjetividad y la certeza de sí. Hegel dice en p. 96: *Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältniß noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich zu bestimmen* [«En el aspecto moral, la posición del espíritu griego está determinada como eticidad ingenua. El hombre no se relacionaba aún consigo mismo de manera tal como para reflexionar sobre sí, como para determinarse a partir de sí mismo»]. En el antiguo helenismo, las leyes tenían para el individuo la dignidad de la tradición en tanto que sancionadas por los dioses. Y esta tradición estaba formada por hábitos consolidados a lo largo del tiempo. Pero así como las leyes determinaban lo general, el antiguo helenismo necesitaba también de una decisión en los casos particulares, tanto en lo concerniente al Estado como en los asuntos privados. Para eso estaba el oráculo (p. 97: *Dies Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht das Beschließende ist, das Subject dieß noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Andern, Aeußeren bestimmen ließ; wie denn Orakel überall nothwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig, | so frei weiß, daß er die Entschließung nur aus sich selbst nimmt, — und dieß ist der Mangel der subjectiven Freiheit* [«Lo esencial en este momento es que no es la gente la que toma las resoluciones; el sujeto no se ha hecho aún cargo de ellas, sino que se deja determinar por otra cosa, por algo exterior; así, pues, el oráculo era necesario allí donde el hombre no conocía todavía su interioridad de manera tan independiente y libre como para tomar la resolución por sí mismo, — tal es la falta de libertad subjetiva»]. Pues bien, en lugar del oráculo Sócrates tiene su demonio. Este carácter demoníaco está a mitad de camino entre la relación externa del oráculo con el individuo y la completa interioridad de la libertad, y se representa justamente como estando todavía a mitad de camino. P. 95: *Das Innere des Subjects weiß, entscheidet aus sich; dieß Innere hat bei Socrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Aeußerliche, das entscheidet; und doch ist es ein Subjectives. Der Genius ist nicht Socrates selbst, nicht seine Meinung, Ueberzeugung, sondern ein Bewußtloses; So-*

*crates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Aeußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist. P. 96: Dieß ist nun der Genius des Socrates; es ist nothwendig, daß dieser Genius an Socrates erschienen ist. P. 99: Das Dämonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, — nicht als seine Klugheit, Willkür* [P. 95: «La interioridad del sujeto sabe y decide por sí misma; en Sócrates, esta interioridad tenía todavía una forma peculiar. El genio es todavía lo inconsciente, lo exterior, lo separado; y, sin embargo, es algo subjetivo. El genio no es Sócrates mismo, ni sus opiniones y convicciones, sino algo inconsciente; Sócrates es impulsado. Asimismo, el oráculo no es algo exterior, sino su oráculo. Su forma era la de un saber ligado al mismo tiempo a una falta de conciencia». P. 96: «Tal es el genio de Sócrates; este genio debe por necesidad haberse manifestado en Sócrates». P. 99: «El demonio se encuentra, por consiguiente, a mitad de camino entre la exterioridad del oráculo y la pura interioridad del espíritu; es algo interior, pero de tal manera que se lo representa como distinto de la voluntad humana, — no es su prudencia o su arbitrio»]. Pero puesto que este demonio sólo se inmiscuía en los asuntos estrictamente particulares de Sócrates, Hegel muestra también que las revelaciones de aquél eran más bien insignificantes en comparación con las de su espíritu y su pensamiento\*. P. 106: *Dieß Dämonion des Socrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseiende betroffen, | sondern nur Particularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines Geistes, seines Denkens* [«Por cierto, este

214

\* Cf. p. 98: *Wenn Einer das Zukünftige voraus weiß im Sonambulismus oder im Sterben, so sieht man dieß für eine höhere Einsicht an; näher betrachtet sind es aber nur Interessen der Individuen, Particularitäten. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. s. f.: so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig; dieser Inhalt ist nur particular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen; gegen dieß ist das etwas Geringe, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich unkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen, was recht, was sündlich ist, ist viel etwas Höheres als solche Particularitäten zu wissen* [«Cuando alguien en estado de sonambulismo o de agonía conoce por anticipado el futuro, se lo toma como una forma superior de entendimiento; visio más de cerca, sin embargo, no se trata de otra cosa que de intereses de los individuos, de particularidades. Si alguien quiere casarse, o construir una casa, etc., el resultado es importante sólo para este individuo; ese contenido no es sino particular. Lo verdaderamente divino y universal es la institución misma de la agricultura, el Estado, el matrimonio, las estructuras legales; en comparación con esto es insignificante que yo sepa si voy a morir o no cuando salga a navegar. Es un giro fácilmente reconocible incluso en nuestra representación; conocer qué es justo, qué es moral, es algo muy superior a conocer particularidades como éstas»].

demonio de Sócrates no tenía que ver tampoco con lo verdadero, con lo que es en sí y para sí, sino sólo con particularidades; y estas revelaciones demoníacas son de mucho menor importancia que las de su espíritu, las de su pensamiento»].

He finalizado así con la exposición de Hegel; aquí, como sucede siempre que uno tiene a Hegel de su parte (César y su suerte<sup>294</sup>), he ganado un suelo firme a partir del cual confío poder permitirme un excursus para ver si hay alguna particularidad digna de atención, algo a lo que pueda referirme con confianza, para ver si he obtenido algo o no. Es cierto que la posición de Sócrates, como antes vimos, era en diversos aspectos la de la subjetividad, pero de manera tal que la subjetividad no se revelaba en toda su riqueza, que la idea seguía siendo el límite a partir del cual Sócrates retornaba a sí mismo con irónica suficiencia. Pues si lo demoníaco, como vimos, es una determinación de la subjetividad también para el helenismo, allí la subjetividad no está consumada y lo demoníaco tiene todavía algo de exterior (Hegel observa que a este carácter demoníaco no puede llamársele conciencia moral<sup>295</sup>). Si tenemos en cuenta, además, que este carácter demoníaco se ocupaba sólo de asuntos particulares y se manifestaba sólo como alerta, vemos también que el flujo de la subjetividad se interrumpe, que se detiene en una *personalidad particular*. Lo demoníaco era suficiente para Sócrates, con eso le bastaba; y si bien ésta es una determinación de la personalidad, es claro que sólo se trata de la egoísta suficiencia de una personalidad particular. Sócrates vuelve a aparecer aquí como alguien que va a saltar hacia alguna parte, pero que salta a cada instante no ya hacia otra cosa, sino hacia un costado y de vuelta hacia sí mismo. Si a esto le sumamos la conciencia polémica en la que Sócrates asumió siempre y enteramente su relación con sus contemporáneos, la infinita aunque negativa libertad en la que respiró libre y sin trabas a lo largo del inmenso horizonte que la idea trazaba como límite, la seguridad que lo demoníaco le brindaba de no perderse en los múltiples contratiempos de la vida, la *posición* de Sócrates se muestra entonces, una vez más, como *ironía*. La ironía con la que uno suele encontrarse es concebida por lo general de manera ideal, localizada como un momento pasajero dentro del sistema y descrita, por esa misma razón, de manera sumamente breve; de ahí que no resulte fácil comprender cómo una vida entera puede tender a ella, pues entonces habría que considerar que el contenido de esa vida es nada. No se tiene en cuenta que en la vida no se da jamás una posición tan ideal como la del sistema; no se tiene en cuenta que la ironía, como cualquier otra posición en la vida, tiene sus tribulaciones, sus luchas, sus recaídas, sus victorias. Así, también la duda es en el sistema un momento pasajero; pero en la realidad, aplicada al permanente

conflicto con todo lo que intenta alzarse y prevalecer contra ella (καθαίρων πᾶρ ὕψωμα ἐπαρόμενον... καὶ αἰχμαλωτίζων πᾶρ νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν [«destruyen todo lo que se alce con altanería... y doblegan todo pensamiento»])<sup>296</sup>, la duda tiene, al contrario, mucho contenido. De lo que se trata aquí es de una vida puramente personal con la que nada tiene que ver la ciencia, si bien un conocimiento un poco más preciso al respecto la dispensaría del tautológico *Idem per Idem* del que suelen padecer tales concepciones. Como quiera que sea, supuesto que la ciencia haga lo correcto al ignorar estas cosas, quien quiera concebir la vida individual no puede proceder de ese modo. Y aquello que Hegel dice en una oportunidad, que en relación con Sócrates no se trata tanto de especulación como de vida individual<sup>297</sup>, me atrevo a tomarlo como un dictamen respecto del modo de proceder de mi ensayo en su totalidad, por muy imperfecto que éste pueda resultar debido a mis deficiencias.

#### LA CONDENA DE SÓCRATES

Se advertirá en seguida que en este caso nos referimos a algo fáctico, razón por la cual no cabe hablar ya de concepciones como las de Jenofonte, Platón y Aristófanes, en las que la realidad de Sócrates era tomada como ocasión y momento interno en una exposición capaz de transfigurar su persona, rematándola de manera ideal. Ya que la *seriedad del Estado* no podía hacerse cargo de eso, su concepción es, *sine ira atque studio* [sin cólera ni parcialidad]. Es cierto que en alguna medida ésta corre también por cuenta de los acusadores; pero, por mucho rencor que hayan podido abrigar contra Sócrates, éstos deben de haber hecho el esfuerzo de atenerse a la verdad en la medida de lo posible. La acusación, por lo demás, es sólo un momento de la concepción del Estado, es la ocasión externa para que el Estado tome conciencia del caso de este individuo particular en un sentido más específico\*. Respecto de si el Estado

\* Sócrates fue también muy consciente de esto, y en la *Apología* se sirve de la acusación como ocasión para hacer que el jurado tome en cuenta su actividad. Cf. *Apología* 20c: ὑπολόβοι ὅτι οὐκ ἐστὶν ἡμεῖς ἄλλοι, ὡς Σόκρατες, τὸ οὐκ εἶναι πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαὶ σοὶ αὐτὰς γινώσκουσιν; οὐ γὰρ θεοῦ σοὶ καὶ οὐδὲν τῶν ἄλλων περισσώτερον πραγματουόμενον. ἔπειτα τοσαύτη φήμη καὶ λόγος γίνονται, εἰ μὴ τι ἐπικρατεῖ ἄλλοθεν ἢ οἱ πολλοί. λέγε ὅτι ἡμῖν, τί ἐστίν, ἵνα μὴ καὶ ἡμεῖς περὶ σοὶ αὐτοσυγκινῶμεθα [«Quizá alguno de vosotros objetaría: "Pero Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no habría surgido seguidamente tal fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera"»].



216 ateniense cometió una flagrante injusticia al condenar a Sócrates, y si lo más correcto es sumarnos en voluntario séquito al cortejo de plañideras eruditas y filántropos pobres de espíritu y ricos en lágrimas, cuyos llantos y suspiros ante el hecho de que tan buen hombre, tan honrado ser humano, dechado de virtud y cosmopolita, todo en la misma persona, fuese víctima de la más vil insidia; cuyos llantos y suspiros, decíamos, resuenan todavía a través de los siglos; o si el Estado ateniense condenó a Sócrates con plena justicia, y si podemos, sin cargo alguno de conciencia, acoger con agrado la audaz y poderosa pincelada con la que se retrata a Sócrates en estudios recientes, al hacer de él un héroe que al mismo tiempo tenía y no tenía razón, y del Estado griego un orden de cosas articulado — esto es algo de lo que no hablaremos mayormente en este punto.

La acusación contra Sócrates es un documento histórico\*. Se divide en dos partes que serán, cada una por su lado, objeto de una consideración más precisa.

# 1. Sócrates no acepta los dioses aceptados por el Estado e introduce nuevas divinidades

217 Como se ve, este cargo consta de dos puntos: Sócrates no acepta los dioses del Estado e introduce unos nuevos. Por lo que respecta al último punto, se ha hablado ya de él a propósito del demonio de Sócrates. Se planteó también en qué medida cabía asignar algún valor al movimiento dialéctico mediante el cual Sócrates, durante su defensa ante el juzgado, busca construir, a partir de la determinación de la interioridad abstracta (lo demoníaco), el objetivo según la determinación de la personalidad. Pero lo principal es haber puesto de manifiesto, al menos eso espero, que lo demoníaco designaba la relación *enteramente negativa* de Sócrates con lo establecido en materia religiosa, no tanto porque introdujera algo nuevo, pues en ese caso su relación negativa se habría mostrado más y más como una subsecuente sombra de su positividad, sino más bien porque rechazaba lo establecido encerrándose en sí mismo y limitándose a sí mismo de manera egoísta. En lo que respecta al primer

\* Según Diógenes Laercio, Favorino, contemporáneo y amigo de Plutarco, había leído los cargos en el Demetrón. En griego, la instrucción reza como sigue: Τόδε ὑπόμνημα καὶ ἀντιμαρτύριον Μέλκτος Μελίτου Πιττῆος Σωκράτη Σωκρονίσκου Ἀλαμπεκλήθεν ὁμολογῶντος, ὅς μιν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζον, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ δαιμόνια εἰσπαρούμενος, ὁμολογῶν δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείραν· τίμημα θάνατος [«Este es el cargo levantado por Meletos Pitoneo, hijo de Sofronisco: Sócrates es culpable de no reconocer los dioses que el Estado reconoce, y de introducir divinidades nuevas y distintas. Es también culpable de seducir a los jóvenes. El castigo ha de ser la muerte»]²⁹⁹.

punto, dicho rechazo no debe ser visto como fruto de un frío, racional y prosaico naturalismo, que no era desconocido para los atenienses y que ya en esos tiempos, tomado erróneamente como ateísmo, había hecho que unos cuantos fuesen desterrados³⁹⁹. Sócrates no se ocupó de tales cosas, y, si bien en un comienzo se había dejado influenciar por Anaxágoras, al poco tiempo, como también refiere Platón en varios pasajes, se liberó de esa influencia renunciando a la observación de la naturaleza en favor de la observación del hombre³⁰⁰. Cuando se dice, por tanto, que Sócrates no aceptaba los dioses aceptados por el Estado, de ello no se sigue que haya sido un ateo. Por el contrario, esa no-aceptación de los dioses del Estado por parte de Sócrates es consecuente con toda su posición, que en el orden teórico él mismo designa como *ignorancia*⁴. Pero la ignorancia es una posición a la vez realmente filosófica e íntegramente negativa. La ignorancia de Sócrates, por tanto, no era en modo alguno una ignorancia empírica; por el contrario, disponía de muchos conocimientos, había leído mucho tanto a poetas como a filósofos, contaba con una gran experiencia de vida, así que en sentido empírico no fue un ignorante. En materia filosófica, en cambio, era ignorante. Lo que ignoraba era el fundamento de todas las cosas, lo eterno, lo divino, y esto significa que sabía que había tal cosa pero no sabía qué era, lo que pese a ser consciente de ello no era consciente de 218 ello, puesto que lo único que podía enunciar al respecto era que no sabía nada al respecto. He ahí, en otras palabras, lo mismo que hemos indicado más arriba: Sócrates tenía *la idea como límite*. En este sentido le habría resultado muy fácil rechazar la imputación de los acusadores de no haber aceptado los dioses aceptados por el Estado. Pues podría haber respondido a ello de manera verdaderamente socrática: «¿Cómo puede culpárseme de tal cosa? Dado que no sé nada en absoluto, es natural que tampoco sepa si acepto los dioses que el Estado acepta». Esto guarda evidente relación también con la cuestión de si acaso detrás de esta ignorancia no se había constituido un saber positivo. Schleiermacher hace notar en uno de sus ensayos⁴⁴ que, dado que en su servicio al oráculo Sócrates iba de persona en persona mostrándoles que nada sabían, no puede ser que sólo supiera que no sabía nada, sino que por detrás de eso y por necesidad debe haber sabido qué era el saber. Señala también que Só-

⁴ También aquí se observará de inmediato cuán difícil era la posición de los acusadores; para Sócrates, de hecho, cada vez que aquellos planteaban un recurso positivo, era asunto fácil aniquilarlo en nombre de esa ignorancia, y los acusadores deberían haber apuntado a él precisamente en su ignorancia; pues hay desde luego, fundamentalmente en el Estado griego y en cierta medida en todo Estado, una ignorancia que debe ser considerada un crimen.

⁴⁴ Abhandlung der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin, años 1814-1815: Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, pp. 51-68.

crates es propiamente el fundador de la dialéctica. Pero sucede que ésta es una positividad que, examinada más de cerca, es una negatividad. Sócrates, para traer a colación una observación anterior, alcanzó la idea de la dialéctica, pero no tuvo la dialéctica de la idea. Y ésta, incluso desde la perspectiva de Platón, es una posición negativa. Por eso en *La república*, en la dicotomía en la que aparece la dialéctica, el bien aparece como lo positivo que le corresponde, del mismo modo que, en la dicotomía en la que el amor se presenta como lo negativo, lo bello le corresponde como lo positivo<sup>301</sup>. Es cierto que en esta negatividad constantemente aludida, puesta a cada instante y revocada a cada instante, hay una profunda y rica positividad tan pronto como se le hace reflexionar sobre sí misma; pero Sócrates la retuvo siempre sólo en tanto que tal posibilidad, sin que llegara nunca a hacerse real.

Se llega a esta misma conclusión al examinar con atención la *Apología* de Platón, la cual es tan precisa en su descripción de la ignorancia de Sócrates que uno no necesita más que callar y escuchar lo que dice. Sócrates describe su sabiduría comparándola con la de Evenos de Paros, que recibía cinco minas en pago por sus lecciones. Dichoso él, estima Sócrates, ya que al hacerse pagar tan caro debe haber contado con algo positivo; y entonces responde a la pregunta acerca de su propia sabiduría: ποῖαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἢ περ ἐστὶν ἰσως ἀνθρωπίνη σοφία. τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός [*¿Qué sabiduría es ésta? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre, pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto de ésta*] (§ 20d). En cuanto a los demás, por el contrario, opina que la sabiduría que poseen ha de ser superior: οὗτοι δὲ τάχ' ἂν, οὓς ὄρῃ ἔλαττον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν [*Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto de una sabiduría mayor que la propia de un hombre, o no sé cómo calificarla*]. Aquí es el predicado de «humana»<sup>\*</sup> el que se asigna a la sabiduría, en oposición a una sabiduría que es más que humana, de mayor significación. Pues una vez que la subjetividad, con su poder negativo, ha deshecho el sortilegio que hacía que la

<sup>\*</sup> Cabe comparar con esto la *Apología* de Jenofonte, § 15, donde se habla de la misma sentencia del oráculo delfico dirigida a Querefonte, y donde se dice: «Ὡς δ' αὖ ταῦτ' ἀκούσαντες οἱ δικασταὶ ἐν μᾶλλον ἐθορύβουν εὐκρίτως, αἰεὶς εἰπεῖν τὸν Σωκράτην· ἄλλη μείζω μὲν, ὦ ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Δικουόργου τοῦ Λακεδαιμονίου νομισθέντος, ἢ περὶ ἡμοῦ λέγεται γὰρ εἰς τὸν νοῦν εἰσιόντα προσεμπεῖν αὐτὸν φροντίζω πότῃ θεὸν σε εἶπαι ἢ ἀνθρώπων. ἡμεῖς δὲ θεῶν μὲν οὐκ εἴκομεν, ἀνθρώπων δὲ πολλὰ προέκρινεν ὑπερβέρεν» [*Y que, como naturalmente los jurados todavía se alborotaban más ante esta respuesta, Sócrates habló de nuevo: "Sin embargo, señores del jurado, el oráculo divino dijo cosas más importantes sobre Licurgo, el legislador de Lacedemonia, que sobre mí, pues se cuenta que al entrar en el templo se dirigió a él diciéndole: "Me pregunto si debo llamarte dios u hombre". A mí no me comparó con un dios, pero juzgó que destacaba mucho sobre el resto de los hombres"*].

vida humana dormitara bajo la forma de la sustancialidad, una vez que ha emancipado al hombre de su relación con Dios del mismo modo que libera al individuo de su relación con el Estado, la primera forma bajo la que se muestra es la ignorancia. Huidos los dioses y, con ellos, el contenido, queda el hombre como forma, como aquello que debe acoger en sí mismo el contenido; pero esta situación es correctamente concebida como ignorancia por lo que respecta al conocimiento. Aun cuando esa ignorancia, a su vez, es caracterizada con toda coherencia como *sabiduría humana*, puesto que aquí es el hombre el que se hace valer, ese hacerse valer es precisamente el de no ser como tal. Así, pues, si bien el contenido de la sabiduría de los otros maestros era mucho mayor en comparación con esto, en otro sentido, naturalmente, era mucho menor; por eso no deja de haber tampoco una cierta ironía en el hecho de que Sócrates hable de la desmesura de aquéllos. Sócrates considera incluso que el oráculo delfico confirma esta concepción al efectuar exactamente la misma observación desde el punto de vista de la divinidad<sup>\*</sup>. Y así como, por lo general, el oráculo guardaba proporción con la respectiva conciencia humana, así como en tiempos pasados aconsejaba con divina autoridad y en tiempos más recientes se encargaba de plantear problemas científicos<sup>\*\*</sup>, así también vemos una *harmonia praestabilita* en la sentencia del oráculo delfico concerniente a Sócrates. Sócrates mismo percibió el malentendido según el cual detrás de esa ignorancia se ocultaría un saber, pero lo percibió precisamente como un malentendido. Explica, en efecto, cómo su

220

<sup>\*</sup> Según el relato de Sócrates, de hecho, lo que dice la sentencia del oráculo delfico es: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία οὐλύγου τινὸς ἄξια ἐστὶ καὶ οὐδενός... ὥσπερ ἂν εἶπον: ὅτι οὗτος ἡμῶν, ὁ ἀνθρώπων, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις, ὥσπερ Σωκράτης, ἔγνωεν, ὅτι οὐδενός ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείας πρὸς σοφίαν [*que la sabiduría humana es digna de poco o nada, [...] como si dijera: "Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría"*]. § 23a. Puesto que el oráculo era siempre una mera ocasión para la conciencia interpretante, también Sócrates tenía su interpretación de la sentencia delfica.

<sup>\*\*</sup> Cf. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, p. 173: Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich, ähnlich dem pythagoräischen Lehrsatz, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Kuben. Dieses erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe... es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist [*Platón mismo alcanzó enseguida gran destreza en la matemática. A él se atribuye la solución del problema delfico o delfico que le había sido planteado por el oráculo y que, de manera semejante al teorema de Pitágoras, se refería al cubo, a saber, trazar una línea cuyo cubo fuese igual a la suma de dos cubos determinados. Esto exige el trazado de dos curvas. Es digno de observar el tipo de problemas que en ese entonces formulaban los oráculos. Fue durante una epidemia cuando se acudió al oráculo y éste planteó ese problema totalmente científico... es ésta una alteración en el espíritu del oráculo que merece suma consideración*].

actividad persuasiva le hizo ganarse muchas enemistades, y añade: οἱ οὐτα γὰρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες, ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφόν, ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέξω [«En cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro»]<sup>302</sup>. Pero vemos también que protesta contra ese malentendido, y que le parece muy desacertado concluir que, puesto que podía convencer a otros respecto de que nada sabían, debería entonces saber él mismo alguna cosa.

221 Lo que hizo que Sócrates se abstuviera de una profundización especulativa en la positividad lejanamente insinuada tras esa ignorancia fue, naturalmente, el divino designio de dirigirse a cada individuo en particular a fin de convencerlo de esto mismo. Sócrates no había venido a salvar al mundo, sino a juzgarlo<sup>303</sup>. Su vida estaba consagrada a ello, y esa actividad fue la que hizo que se abstuviera de participar en los asuntos del Estado. Podía aceptar que los atenienses llegaran a quitarle la vida, pero jamás habría aceptado que se lo absolviese bajo la condición de tener que renunciar a esa misión divina, pues eso hubiese sido intentar matarlo en sentido espiritual. Sócrates era la eterna parte demandante que inflexiblemente confiscaba, en nombre de la divinidad, hasta el último centavo de los haberes divinos. Aquello que Némesis<sup>304</sup> era antaño en relación con lo excelente, con lo destacado, se cumplía de manera profunda e íntegra en la actividad irónica de Sócrates respecto de la humanidad como tal. Sólo que Sócrates no se contentaba con considerar esto de manera filosófica, sino que se dirigía a cada individuo en particular, les arrebatava todo y los despedía con las manos vacías. Era como si los dioses en su cólera\* se hubiesen apartado de los hombres, llevándose todo con ellos y abandonándolos a su suerte. Claro que, en otro sentido, eran los hombres los que se habían apartado de los dioses abismándose en sí mismos. Pero éste es sólo un momento de transición. En muchos aspectos el hombre iba por buen camino, y podría decirse de esto lo que Agustín dice del pecado: *beata culpa* [dichosa culpa]<sup>305</sup>. El celeste cortejo de los dioses se alejaba de la tierra y desaparecía de la vista de los mortales, pero ese desaparecer era precisamente la condición para una relación más profunda. Por eso es correcto lo que dice Röscher (p. 253)<sup>307</sup>: *Von hier aus erhellt es auch, welche Bewandniß es mit der so vielfältig gemißbrauchten Socratischen Unwissenheit hat, deren man sich so häufig als eine gute Apologie der eigenen Ignoranz, wie als Wehr gegen die Anerkennung des wahrhaften Wissens bedient*

\* De ahí que los dioses volvieran a ser bondadosos más tarde, y que Platón, en el *Timeo*, explique el origen del mundo a partir de la bondad de un dios que no conocía la mezquindad, sino que deseaba que el mundo llegase a ser tan semejante a él como fuese posible<sup>306</sup>.

222 *bat. Das Wissen, daß er nichts wisse, ist nämlich nicht etwa, wie es gewöhnlich vorgestellt wird, das reine leere Nichts, sondern das Nichts des bestimmten Inhalts der bestehenden Welt. Das Wissen der Negativität alles endlichen Inhalts ist seine Weisheit, durch welche getrieben er in sich geht, und dies Erforschen seiner Innerlichkeit als das absolute Ziel ausspricht, der Beginn des unendlichen Wissens, aber auch nur erst der | Beginn, da sich noch keinesweges dies Bewußtsein erfüllt hat, sondern erst die Negation alles Endlichen und Bestehenden ist* [«Esto permite también aclarar los múltiples abusos de la ignorancia socrática, que tan a menudo ha servido como una buena apología de la propia ignorancia e incluso como excusa contra la aceptación del verdadero saber. Pues el hecho de que Sócrates sepa que nada sabe no consiste, como suele pensarse, en una suerte de nada pura y vacía, sino en la nada del contenido determinado del universo establecido. El saber de la negatividad de todo contenido finito es su sabiduría, y a través de ésta es impelido a retornar sobre sí; entendido como meta absoluta, este descubrimiento de su interioridad es el comienzo del saber infinito, pero sólo el comienzo, precisamente, pues esta conciencia no se ha consumado todavía, sino que es sólo la negación de lo finito y de lo establecido»]. También Hegel observa (p. 60)<sup>308</sup>: *So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben* [«Así pues, Sócrates enseñó a los que le rodeaban a saber que nada sabían; y, aun más, ni siquiera enseñó, pues él mismo decía no saber nada. Puede decirse, en efecto, que Sócrates no sabía nada, pues no llegó a poseer una filosofía ni a construir una ciencia. Él mismo fue consciente de esto, y tampoco era su objetivo poseer una ciencia»].

Es cierto que Sócrates indicó una nueva dirección, que dio a la época su propia dirección (tomado este término no tanto en sentido filosófico como en sentido militar), que abordó a cada individuo en particular para asegurarse de estar en la posición correcta; pero esa actividad suya no estaba destinada a llamarles la atención sobre lo que sucedería sino más bien a arrebatárselos lo que poseían, y esto lo lograba al cortar la comunicación con el asediado mientras duraba la operación, pues sabía que sus preguntas privaban de sustento a los destacamentos de opiniones, representaciones, tradiciones impuestas, etc., con los que el individuo en cuestión se había dado por satisfecho hasta entonces. Y una vez que había hecho esto con el individuo singular, la devoradora llama de los celos (tomado este tér-



mino en sentido metafísico) quedaba entonces extinguida por un instante, el aniquilador entusiasmo de la negatividad se apaciguaba por un instante, gozaba de la *diclia de la ironía* en medida plena, y gozaba de ella doblemente puesto que se sentía divinamente autorizado, sentía responder a su vocación. Claro que esto era sólo por un instante; enseguida retomaba sus funciones\*. La negatividad subyacente a su ignorancia no era para él el resultado ni el punto de partida de una especulación más profunda; pero lo que había de especulativo en ese pensamiento, aquello que le había permitido transbordar infinitamente la existencia, era la autoridad divina en virtud de la cual operaba en cada caso. Esa ignorancia era la eterna victoria sobre el fenómeno, algo que ni un fenómeno particular ni la suma de todos los fenómenos podría arrebatarse, sino que le permitía a cada instante vencer al fenómeno. Es cierto que de este modo liberaba al individuo singular de toda presuposición, y que lo liberaba en el sentido en que él mismo era libre; pero la libertad de la que él gozaba con irónica suficiencia no podían gozarla los otros, y por eso despertaba en ellos anhelos y añoranzas. Así, pues, si bien su propia posición se remata en sí misma, esta posición, asumida en la conciencia de los demás, es sólo la condición para una posición nueva. Si Sócrates se quedaba tan tranquilo con esa ignorancia, por tanto, fue porque no contaba con una profunda inclinación especulativa. En lugar de tranquilizar esa negatividad de un modo especulativo, la tranquilizaba más bien en función de la *eterna intranquilidad* que le hacía reemprender el mismo proceso en cada individuo particular. En el fondo de todo esto, sin embargo, aquello que hacía de él una personalidad era precisamente la ironía.

Esta ignorancia teórica, para la que seguía siendo un secreto la esencia eterna de la divinidad, debe haberse correspondido, en buena lógica, con una análoga *ignorancia religiosa* acerca de la dirección y providencia divinas respecto del hombre, una ignorancia religiosa que buscara consolarse y manifestara su piedad en una total ignorancia, de modo similar a como Schleiermacher, por ejemplo, en un registro mucho más concreto, buscaba consuelo en

\* Pero ésta es su actividad considerada de manera ideal. En su vida, la energía de esa cólera (tomado este término en sentido metafísico) bien pudo ceder su lugar a una cierta indolencia, un cierto ensimismamiento en el que, por un instante, él mismo anticipaba *in abstracto* el goce que propiamente debería obtenerse *in concreto*, hasta que la llamada divina volvía a resonar en su interior y volvía a ponerle al servicio de la divinidad aprestándose a persuadir a los hombres. Así es como mejor se comprende la mirada fija de Sócrates de la que tanto se ha hablado, y que también nosotros hemos mencionado ya como un estado de ensañación, pues la negatividad le resultaba palpable y era como si su vacuidad lo embriagara. Por eso, si en otros casos iba de aquí para allá abordando tanto a paisanos como a extranjeros, en tales instantes permanecía quieto y con la mirada fija.

el sentimiento de la absoluta dependencia<sup>309</sup>. Naturalmente, esto encierra también una polémica y es motivo de alarma para aquel que se contente con algún tipo de relación finita con la divinidad. Es lo que ya hacía pensar el arriba citado pasaje de los *Memorabilia* de Jenofonte, en el que Sócrates explica que los dioses se reservaban para sí lo más importante, a saber, el desenlace, de manera que todos los esfuerzos humanos eran vanos y nada resultaba de ellos<sup>310</sup>. Se ve también en el diálogo platónico *Alcibiades I* *sección*, donde Sócrates habla de la importancia de las súplicas y advierte que habría que tener mucho cuidado cuando se suplica algo a los dioses, no sea que éstos accedieran a la súplica y se evidenciara luego que no era algo beneficioso para los hombres<sup>311</sup>. Pues bien, esa precaución parece implicar precisamente la posibilidad de que el hombre llegue a discernir en ciertos casos qué es lo conveniente y pueda suplicarlo. Pero, por un lado, hay que tener en cuenta que Sócrates, incluso bajo la presuposición de que el hombre sepa qué es lo mejor y ruegue por ello, no da por supuesto que los dioses lo concederán, lo cual apunta a una duda todavía más profunda acerca de qué es propiamente lo mejor para el hombre; por otro lado, debe tenerse en cuenta que esa precaución degenera en una ansiedad que sólo se calma mediante la *neutralización de la súplica*. Esto mismo se ve en su elogio de aquellos versos de un poeta, cuando dice:

Danos el bien, oh Zeus, sea que roguemos o no roguemos por él,  
Y aun cuando roguemos por él, apártanos del mal<sup>312</sup>.

Aquí vemos que lo divino está, sin embargo, tan alejado del hombre en sentido religioso como resultaba estarlo en sentido teórico, y esto se expresa, a su vez, como ignorancia\*.

En otras oportunidades, también con el fin de designar la posición de Sócrates, suelen recordarse las conocidas palabras: γνῶθι σεαυτόν [conócete a ti mismo]. Es innegable que estas palabras encierran una ambigüedad que hubo de contribuir precisamente a su acreditación, puesto que pueden designar tanto una posición teórica como una posición práctica, un poco como la palabra «verdad» en la terminología cristiana. En estudios recientes, sin embargo, estas palabras han sido a menudo arrancadas del complejo de

\* Para evitar cualquier malentendido y para, en lo posible, dilucidar lo dicho desde otro punto de vista mediante esta observación, recordaré que la plegaria alcanza su validez absoluta en la conciencia cristiana, pues si el cristiano sabe aquello por lo que debe rogar, y al rogar por ello sabe que su ruego será escuchado de manera absoluta, esto se debe justamente a que se sabe en una relación real con su Dios.

225

ideas al que pertenecen y, desatendidas a partir de entonces, hace ya tiempo que vagan por la literatura. He aquí un intento de llevarlas de nuevo a su suelo natal, es decir, un intento de mostrar qué significan en relación con Sócrates, o cómo Sócrates se valió del pensamiento contenido en ellas. Es cierto que la subjetividad en toda su plenitud, la interioridad en su infinita riqueza, puede también ser designada con las palabras  $\gamma\omega\theta\eta\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ; pero, tratándose de Sócrates, ese conocimiento de sí no era tan rico en contenido, no contenía, a decir verdad, otra cosa que la separación, la segregación de aquello que más tarde sería el objeto del conocimiento. La frase «conócete a ti mismo» significa: apártate de todo lo demás. Puesto que ese «sí mismo» no existía antes de Sócrates, precisamente por eso era una sentencia oracular conforme a la conciencia de Sócrates la que, a su vez, le ordenaba conocerse a sí mismo. La profundización de ese conocimiento de sí mismo estaba reservada a una época posterior. Cuando comprendemos de este modo la necesidad impuesta por Sócrates en su oposición a la sustancialidad griega, vemos que el resultado al que Sócrates llega aquí es también enteramente negativo. El principio «conócete a ti mismo», por tanto, es del todo congruente con la ignorancia antes descrita. La razón por la que pudo contentarse con esta posición negativa es la misma que la de antes, es decir, que el interés y la tarea de su vida consistían en hacer valer esa negatividad frente a cada hombre particular, no de manera especulativa, pues en ese caso podría haber ido más allá, sino de manera práctica. Por eso sometía a los individuos a su bomba de aire dialéctica, quitándoles el aire de la atmósfera que estaban habituados a respirar y abandonándolos. Para ellos estaba todo perdido, a menos que fueran capaces de respirar en el éter. Sócrates, por su parte, no se ocupaba ya de ellos sino que corría a nuevos experimentos.

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender este análisis, la acusación contra Sócrates, es más que evidente que Sócrates se opuso a la perspectiva del Estado, que desde el punto de vista del Estado su delito debió de ser considerado como uno de los más peligrosos, como un intento de chuparle la sangre y convertirlo en un espectro. A partir de ahí se entiende también que haya despertado la atención pública, pues su profesión no consistía en una tranquila vida científica sino, por el contrario, en lanzarlos uno tras otro fuera de la realidad sustancial con la enorme elasticidad de una posición histórico-universal. Sin embargo, una vez hecha la acusación, el Estado tampoco podía contentarse con una defensa fundada en su alegato de ignorancia, pues era natural que esta ignorancia fuese vista como una infracción desde el punto de vista del Estado.

226

! Pero si su posición era negativa en sentido teórico, no menos negativa era en sentido práctico, dada su incapacidad de contraer algún tipo de *relación real* con lo establecido\*. Esto se debía, desde luego, a su postura teórica. Había logrado apartarse de todo lo demás (del Estado, en términos griegos), pero, por otro lado, no sabía cómo acomodarse al Estado. Él mismo refiere, en la *Apología*, que su misión divina le quitaba el tiempo y la oportunidad de dedicarse a los asuntos civiles, y que vivir como un hombre privado era para él una necesidad.

Si se tiene en cuenta que aun en nuestros Estados, en los que sin embargo, precisamente porque el Estado ha pasado por una mediación mucho más profunda, éste concede a la subjetividad un espacio completamente diferente del que podía concederle el Estado griego; si se tiene en cuenta, digo, que aun en nuestros Estados se ve siempre como a alguien dudoso a quien se aparta, cabe imaginar a partir de allí con qué ojos habrá observado el Estado griego el intento de Sócrates de arreglárselas solo y de vivir como hombre privado. Y si el profesor Heinsius<sup>313</sup> cree haber dado una respuesta satisfactoria a cierta observación de Forchhammer preguntando quién se plegará a la opinión de éste, con toda modestia me permitiré responder al Sr. profesor Heinsius que la caracterización de herejía contra el Estado hecha por Forchhammer<sup>314</sup>, en la p. 6, me parece tanto una buena caracterización como una correcta concepción de la actividad de Sócrates: *Er zupfte in jeder Stoa, an jeder Straßenecke, auf jedem Spaziergang die Athenischen Jünglinge am Mantel, und fragte so lange, bis sie mit dem beschämenden Gefühl des Nichtwissens, aber auch mit Zweifel an dem, was sie bisher für Göttlich gehalten, ihn verließen, oder sich gänzlich in seine Lehre begaben* [«Iba por las puertas, esquinas y senderos tirando de las túnicas de los jóvenes atenienses e interrogándolos hasta que éstos le daban cabida con un vergonzoso sentimiento de ignorancia, pero también con dudas respecto de aquello que hasta entonces habían considerado como divino, o se abrían totalmente a su doctrina»]. Lo bueno de la caracterización de Forchhammer, en mi opinión, es que describe cómo Sócrates iba de aquí para allá por calles y caminos en lugar de cumplir con su función en el Estado o ser un ciudadano en sentido griego, eximiéndose de cargar con las obligaciones

227

\* Es cierto que había participado al servicio del Estado en tres batallas (el sitio de Potidea, la expedición a Boecia, en Delión, la batalla de Anfipolís); después fue miembro del consejo y revistió la dignidad de un epistate, si bien sólo por un día<sup>313</sup>; pese a esto, sin embargo, se había emancipado por completo de la relación verdaderamente civil con el Estado. Jenofonte le da la razón en esto al hacerle decir: «cuando formo buenos ciudadanos multiplico los servicios que le debo a mi patria»<sup>314</sup>; pero esto corre naturalmente por cuenta de la estrechez de Jenofonte, de la que ya estamos al tanto.

del Estado y sintiéndose a gusto en la privacidad. Su función en la vida, por tanto, *carecía por completo de predicados\**; no lo digo, desde luego, en el odioso sentido de que Sócrates no fue un funcionario de mayor o menor rango<sup>318</sup>, sino porque desde el punto de vista del Estado, dado que no tenía relación alguna con éste, no podía predicarse nada acerca del conjunto de su vida y de su obra. Es cierto que más tarde Platón llamaría al filósofo a apartarse de la realidad, buscando que las etéreas siluetas de las ideas lo inviten a distanciarse de lo tangible y que el filósofo viva, de ese modo, lejos del mundanal ruido. Pero ¡éste no era el caso de Sócrates. Si bien es cierto que había en él algo así como un arrobo cognoscitivo, tan cierto como que lo abstracto es precisamente lo que más incita al arrobamiento, eso no hacía que se alejara de la vida sino que, por el contrario, mantenía con lo abstracto un vivísimo contacto; pero esa relación no era otra cosa que su relación puramente personal con los individuos, y era la ironía la que consumaba su interacción con ellos. De ahí que los hombres tuviesen para él una importancia infinita\*\*, y que haya sido tan virtuoso en el contacto fortuito, tan flexible y tan dúctil en el trato con los hombres como inflexible en su insubordinación al Estado. Le daba igual hablar con curtidores, sastres, sofistas, estadistas, poetas, con jóvenes tanto como con viejos, y hablaba con ellos sobre lo que fuera, pues en todo hallaba un

\* Hasta se jacta de eso en la *Apología* haciendo notar que su vida, aunque activa, fue también inconmensurable respecto de las pautas del Estado (esto último lo dice, naturalmente, polemizando contra el Estado, y puesto que entremezcla todo con profunda ironía, frustra fácilmente la observación pasajera). Dice no haberse preocupado de reunir dinero, ni de los asuntos domésticos, ni de los cargos y honores militares, civiles, etc. (claro que, desde el punto de vista del Estado, esto no es considerado tan loable), ni por los partidos y facciones (esto es lo perturbador, pues el Estado debe, naturalmente, considerar elogioso el hecho de que no haya participado de estas cosas, y la ligereza de colocar en un mismo saco las chusmas, las intrigas y la auténtica vida civil, hace que la ironía salte a la vista); en cambio, procuró aportar el mayor beneficio al individuo singular en lo privado, si bien esto parece querer decir que entabló una relación puramente personal con los individuos; cf. *Apol.* § 36b,c. Una mezcla semejante se da también en aquel pasaje de la *Apología* en el que dice, con hondo paretismo, que cada cual debería atenerse a la función que él mismo escogió pensando que sería la mejor para él, o bien, de no ser así, a aquella que el Estado le asignó<sup>317</sup>; desde la posición del Estado, de hecho, el margen de arbitrariedad que allí postula debería verse significativamente restringido. Mucho más perturbador aún es que, a continuación, presente como argumento las pocas ocasiones en las que se había mantenido en el puesto que se le asignó en el servicio del Estado. Si bien esto es algo que el Estado siempre habría apreciar, lo abusivo es que él se haya tomado la atribución de escoger su puesto.

\*\* Pese a todo su virtuosismo, sin embargo, y puesto que no bajó su filosofía del cielo para introducirla en los hogares, como dice Cicerón<sup>319</sup>, sino que más bien llevó a la gente fuera de sus hogares, sacándolos del infierno en el que vivían, bien pudo suceder que él mismo quedara a veces atrapado allí, que incluso durante la prolija charla con Fulano y Mengano perdiera la ironía, que perdiera el nervio irónico de la visión, que él mismo, en alguna medida, se perdiera momentáneamente en la trivialidad. Esto con respecto a una observación anterior concerniente a la concepción de Jenofonte.

tema para su ironía\*. Pero, aun así, no era un buen ciudadano, y a buen seguro tampoco hizo que otros llegaran a serlo\*\*. Si la posición así asumida por Sócrates era, en la realidad, superior a la asumida por el Estado, si en verdad contaba con autoridad divina, es algo que la historia universal debe juzgar; para que el juicio sea equitativo, sin embargo, ésta debe también admitir que el Estado contaba con autoridad para juzgar a Sócrates. En cierto sentido Sócrates fue un revolucionario, no tanto por haber hecho algo sino por haber dejado de hacerlo, pero no fue un faccioso ni el cabecilla de un complot; la ironía lo eximió de eso, pues así como lo privó de una verdadera simpatía civil hacia el Estado, del *pathos* verdaderamente civil, así también lo liberó de la morbidez y del fanatismo que caracterizan al faccioso. Su postura era, en definitiva, demasiado *aisladamente personal*, y las relaciones que entablaba carecían de la estrechez suficiente como para llegar a ser algo más que un roce alusivo. Estaba irónicamente por encima de toda relación, y la ley de la relación era la de una permanente atracción y repulsión; el vínculo con el individuo singular era sólo momentáneo, y él mismo estaba suspendido muy por encima de todo eso con irónica suficiencia. Esto guarda relación con el cargo presentado contra Sócrates en los tiempos modernos; alguien (Forchhammer) le acusa de ser un *aristócrata*<sup>321</sup>. Esto debe entenderse en sentido espiritual, naturalmente, y en ese caso no es algo que pueda negarse respecto de Sócrates. La *libertad irónica* de la que gozó, ya que ninguna relación fue tan poderosa como para atarlo, sino que se sintió siempre libre por encima de ellas, el goce de bastarse a sí mismo al que se entregó, todo eso es señal de una cierta aristocracia. Se sabe que Sócrates fue comparado con Diógenes, y que Diógenes fue calificado como un «Sócrates furioso»; Schleiermacher, si bien opinaba que éste debía ser calificado más bien como una caricatura de Sócrates, intentó hallar el parecido en la independencia

\* De ahí la respuesta de Sócrates al sorprendido Fedro (en el diálogo del mismo nombre), que tiene que llevarlo de aquí para allá como a un extranjero, pues su conocimiento de los alrededores es tan escaso que es casi como si nunca hubiese ido más allá de las puertas de la ciudad: *ἔγγνηστοί μοι, ὃ ὄρισται. Φελομένης γὰρ εἴη· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐπέχει διδόντων, οὐδ' ἐν τῷ ὄρει ἄνθρωποι* [«No me tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad»] 120.

\*\* El método que seguía era, de hecho, el reverse del helenismo: *ἐπιχειρῶν ἕκαστον ἑμὸν πείθειν μὴ πρότερον μῆτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι, πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθῆναι... μῆτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως* [«iba allí intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma»] (*Apol. Sócr.* § 36c); la frase misma «preocuparse primero del Estado antes que de las circunstancias particulares de éste» nos trae a la mente las aspiraciones revolucionarias que en nuestro tiempo se exteriorizan no tanto en cosas palpables sino en pensamientos (en este caso, naturalmente, los pensamientos del individuo singular) y en su usurpada soberanía.



que ambos buscaron alcanzar respecto del goce sensible. Es cierto que con esto no basta. Pero si se tiene en cuenta que el cinismo es el goce negativo (comparado con el epicureísmo), que el cinismo goza de la carencia, de la falta, que no desconoce el apetito, sino que busca su saciedad en el hecho de no ceder a él y que, en lugar de abrirse al apetito, vuelve a cada instante sobre sí mismo y goza de la falta de goce —goce que recuerda con toda nitidez lo que la suficiencia irónica es en el orden del intelecto—, si se tiene en cuenta esto y se lo aplica en sentido espiritual a la multiplicidad de la vida civil, la comparación no deja de ser significativa. Está claro que la verdadera libertad consiste en conservar el alma intacta pese a entregarse al goce. Y está claro que, en la vida civil, la verdadera libertad consiste en abrirse a las circunstancias de la vida de manera tal que éstas tengan para uno validez objetiva, y en liberar así la más íntima y profunda vida personal que, aunque pueda conmoverse bajo dichas circunstancias, es hasta cierto punto inconmensurable con respecto a éstas.

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender esta meditación, la acusación contra Sócrates, es obvio que éste, lejos de ser un punto periférico del Estado que gravitaba hacia su centro, fue, en materia civil, una tangente que no hacía sino rozar la periférica multiplicidad del Estado. Esto demuestra ya que, en su relación con el Estado, no puede atribuírsele la virtud negativa de no hacer el mal (una negatividad que, en sentido griego, debía ser vista como un delito), sino que al colocar a otros en la misma situación *realmente hizo el mal*. Y hay algo más que conviene recordar. Sócrates no contrajo una relación más profunda ni siquiera con aquellos a quienes había hecho sublevar en sus funciones naturales (pues no era un faccioso), sino que en el mismo instante se encontraba irónicamente por encima de ellos.

Pero si a Sócrates le era imposible acomodarse a la múltiple concreción del Estado, si no era seguro que llegase a obtener algo del ciudadano ateniense medio, cuya vida se había amoldado a la del Estado con el correr de los años, tenía sin embargo en los jóvenes, que el Estado protegía en orden a su futuro, un semillero donde sus ideas podrían germinar, pues la vida de los jóvenes es siempre más universal que la de los adultos. Así pues, era totalmente natural que Sócrates dirigiera su atención más que nada hacia los jóvenes. Esto nos conduce al siguiente cargo.

## 231 12. Sócrates seduce a la juventud

Sócrates se defiende en la *Apología* de Platón (§ 36a) diciendo que esto debió haberlo hecho a sabiendas o bien sin darse cuenta

(ἐκὼν-ἄκῳν), y que sería una tontería suponer que lo hizo a sabiendas, pues él mismo debió advertir que lo lamentaría tarde o temprano, y que entonces hay que suponer que lo hizo sin tomar conciencia de ello, así que sería absurdo imponerle un castigo, puesto que entonces sus acusadores deberían más bien solicitar que se le dé una reprimenda o una amonestación — cualquiera se da cuenta de que esta defensa *no* debe haber tenido *particular importancia*, pues de esa manera todos los delitos podrían ser cabalmente explicados y transformados en error\*.

Dado el excelente tratamiento que Hegel ha hecho de esta imputación, sin embargo, seré tan breve como pueda en donde me sea posible seguirlo, a fin de no cansar al lector versado con lo que ya conoce a través de aquél. A la acusación general de Meletos, a saber, que Sócrates corrompía a la juventud, éste opone su vida entera; la acusación pasa a ser entonces que Sócrates, más en concreto, hacía que los hijos faltaran el respeto a sus padres\*\*. Esto se ilustra en un especial altercado entre Anitos y Sócrates concerniente al hijo de Anitos\*\*\*. La defensa de Sócrates parte esencialmente del principio general según el cual debería darse preferencia *al más entendido* antes que al menos entendido. Asimismo cuando hay que elegir un mariscal, lo que importa no es tanto el linaje sino quiénes son los más versados en las cosas de la guerra\*\*\*\*. Hegel plantea aquí como lo *indefendible* de la actitud de Sócrates este *entrometimiento moral* de un *tercero* en la relación absoluta entre padres e hijos, que con esta intromisión parece haber ocasionado, para retomar un testimonio fáctico particular, que el joven del que se habló anteriormente, el hijo de Anitos, se quejara de su condición\*\*\*\*\*. Hasta aquí Hegel y nosotros con él, pues en realidad ya hemos ido bastante lejos con esta concepción de Hegel. Pero el asunto puede verse también desde *otro ángulo*. El Estado, naturalmente, estaba del todo de acuerdo con Sócrates en cuanto a que debería darse preferencia al más entendido sobre el menos entendido; pero eso no implica en modo alguno que se pueda dejar que cada cual por su lado decida *si o hasta qué punto es él el más entendido*, y menos aun admitir que el individuo singular, pensándose a sí mismo como el más

\* He hecho resaltar ese razonamiento intencionadamente puesto que nos da un indicio acerca de la conformación de la doctrina moral de Sócrates (algo que será luego objeto de otros análisis), puesto que muestra que su doctrina moral tenía el defecto de estar fundada en una teoría del conocimiento completamente abstracta.

\*\* Jenofonte, *Mem.* I, 2 § 49; *Apol.* § 20. Puede compararse con esto la conducta de Fidípides hacia su padre, en Aristófanes.

\*\*\* Jenofonte, *Apol.* § 29-31.

\*\*\*\* Jenofonte, *Apol.* § 20-21; *Mem.* I, 2 § 51.

\*\*\*\*\* Cf. Hegel, *ob. cit.*, p. 109<sup>12</sup>.

entendido, despliegue su entendimiento sin preocuparse del Estado. El Estado, precisamente por ser el todo en el que la familia vive y se mueve, puede suspender hasta cierto punto la relación absoluta entre padres e hijos, utilizar hasta cierto punto su autoridad para tomar decisiones en lo concerniente a la educación de los hijos; pero eso se debe precisamente a que el Estado está por encima de la familia que está situada en el Estado. Pero la familia está, a su vez, por encima del individuo singular, particularmente en lo que hace a sus propios asuntos. Respecto de la familia, por tanto, el individuo singular no está tampoco, por su parte, autorizado a desplegar simplemente y bajo responsabilidad propia su entendimiento sólo porque cree ser el más entendido. Respecto del individuo singular, la relación del hijo con los padres es, por tanto, absoluta\*. Así, puesto que con su ironía había llegado a estar por encima de la validez de la vida sustancial del Estado, *tampoco la vida de familia* tenía para Sócrates *validez alguna*. El Estado y la familia eran para él una suma de individuos, por eso se relacionaba con los miembros del Estado y de la familia en tanto que individuos, siéndole indiferente toda otra relación. Se ve entonces que el principio según el cual ha de darse preferencia al más entendido sobre el menos entendido (que en realidad debería decir: quién opina ser el más entendido ha de abrirse paso por encima de aquel a quien considera menos entendido, pues no es que Sócrates haya sido tratado con preferencia, salvo tal vez por parte de los jóvenes, a quienes de todos modos no se les concede voz alguna en tanto que educandos) resulta *immoral* precisamente en virtud de su *completa abstracción*. He ahí un nuevo ejemplo de la conformación de la tan famosa doctrina moral de Sócrates. Es claro que el defecto, de todos modos, está en la abstracta posición gnoseológica adoptada por Sócrates.

Pero tal vez Sócrates pensó que el hecho de *no recibir dinero* por su enseñanza compensaría el daño causado por aquella impropia intromisión. El no haber recibido dinero por su enseñanza, como se sabe, es algo de lo que Sócrates no dejó de enorgullecerse, algo de lo que hablaba a menudo con gran soltura<sup>223</sup>\*\*. Como de costumbre, es innegable que hay en esto una profunda *ironía* res-

\* Aquí no he hecho jamás otra cosa que concebir la relación misma entre Sócrates y los jóvenes a los que instruiría. No he prestado atención a la nocividad que su instrucción pudo tener. Lo que puede decirse al respecto ha sido desarrollado ya en lo precedente. Lo que sí quiero hacer resaltar aquí, en cambio, es lo que hay de *impropio* en el hecho de que Sócrates se haya lanzado pura y simplemente a enseñar. Desde el punto de vista del Estado no puede tampoco asignarse valor alguno a la autoridad divina que se arrogaba, pues el hecho de haberse situado en un total aislamiento lo sustrata a su vez a la aprobación del Estado.

\*\* Otra es la opinión, de Aristófanes, que no sólo le permite recibir dinero sino también costales de harina por su enseñanza<sup>224</sup>.

pecto de los sofistas, cuyas enseñanzas, dado lo caro que se hacían pagar, resultaban casi en sentido inverso inconmensurables con respecto al dinero y al valor del dinero. Si se mira con mayor detenimiento, sin embargo, tal vez eso implique algo más. Tal vez se deba también a la *ironía* con la que concibió su *propia* enseñanza. Pues así como su sabiduría, según sus propias palabras, era de carácter ambiguo, así también lo era su enseñanza. Y lo que él mismo dice acerca de un marino, en el *Gorgias*: «quien practica este arte (el de la marinería) y nos ha prestado tan gran servicio (trasladarnos ilesos), desembarca y se pasea con humildad junto a su barco a lo largo de la costa. Pues sabe estimar, me parece, la enorme dificultad de determinar a cuál de los pasajeros ha favorecido y a cuál ha dañado al no permitir que se ahogaran durante el viaje»<sup>225</sup>, esto mismo podría decirse también de la enseñanza mediante la cual traslada a los individuos singulares de un continente al otro. Y así como en ese pasaje elogia el arte de la marinería por recibir tan humilde paga en comparación con el arte oratorio, aun cuando su eficacia es la misma, así también puede felicitarse a sí mismo por no recibir paga alguna comparado con los sofistas. Que no recibiera dinero por su enseñanza, por tanto, *no puede de ninguna manera* ser considerado como un *mérito* tan *extraordinario*; *tampoco* puede ser considerado, sin más, como un signo absoluto del *valor absoluto* de su enseñanza. Pues si bien es cierto que toda verdadera enseñanza es inconmensurable con respecto al dinero, y es cierto que atribuir a la paga una influencia decisiva en la enseñanza es algo infinitamente ridículo, como si alguien que enseñara lógica, por ejemplo, tuviese una lógica de tres reales y una lógica de cuatro reales, eso no implica en modo alguno que sea en y para sí incorrecto recibir dinero por la enseñanza. Es cierto que la costumbre de hacerse pagar por la enseñanza comenzó con los sofistas, y en este sentido uno *puede* explicar muy bien la actitud de Sócrates y su irónica polémica contra aquéllos; pero, como decíamos, es probable que esta actitud de Sócrates haya encerrado *también* una ironía referida a su propia enseñanza, poco más o menos como si dijera: «hablando con franqueza, esto concuerda curiosamente con mi sabiduría, pues dado que nada sé, es fácil darse cuenta de que no puedo recibir una paga por impartir este saber a otros».

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender este análisis, la acusación contra Sócrates, se ve con facilidad que su delito (considerado desde el punto de vista del Estado) consistió precisamente en haber *neutralizado el valor de la vida familiar*, haber derogado la ley natural según la cual el miembro singular de la familia reposaba sobre la familia entera — la piedad.

Podríamos detenernos aquí si tan sólo quisiésemos repasar los cargos; pero quien tome como objeto de análisis la concepción de Sócrates debe dar un paso más. Pues podría pensarse que Sócrates, pese a haber cometido un delito contra el Estado al entrometerse en las familias de manera tan impropia, pudo sin embargo, en función de la *significación absoluta de su enseñanza*, en función de la relación interna entablada con sus discípulos sin otra mira que el bienestar de éstos, compensar el daño causado por su molesta intromisión. Veamos entonces si su relación con los discípulos tiene la seriedad y su enseñanza el *pathos* que cabría exigir de un tal maestro. Pues bien, esto es lo que *echamos totalmente de menos* en Sócrates. No nos imaginamos a Sócrates en esta relación como aquel que alzaría a sus discípulos para que puedan contemplar la esencia eterna de las ideas en su celeste firmamento, que inyectaría en los jóvenes la rica plenitud de una intuición, que en materia moral cargaría sobre sus propios hombros una responsabilidad enorme, que velaría por ellos con paternal cuidado, reacio a soltarlos de su mano y a perderlos de vista, ni como aquel que, para recordar una expresión anterior, los amaría en la idea. La persona de Sócrates se redondeaba de un modo demasiado negativo en relación con los demás como para que tal cosa pudiese suceder. Era por cierto un erotista en grado sumo, su fervor cognoscitivo era extraordinariamente elevado, poseía, en suma, todos los dones de seducción del espíritu; pero no podía comunicar, colmar, enriquecer. Tal vez en este sentido se le podría llamar *un seductor*; fascinaba a la juventud, *despertaba anhelos* en ellos, pero *no los saciaba*, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba alimentos succulentos y nutritivos. Los engañó a todos del mismo modo como engañó a Alcibiades, quien por su parte dice que Sócrates, como vimos antes, resultó ser el amado en lugar del amante. Y qué otra cosa quiere decir eso, si no que atraía a los jóvenes hacia sí y que cuando éstos, en su admiración, querían hallar reposo junto a él olvidándose de todo, buscar segura calma en su amor, dejar de ser para sólo ser al ser amados por él, éste se retiraba y se rompía el sortilegio, sintiendo ellos los profundos dolores del amor desdichado, sintiendo que habían sido engañados, que no era que Sócrates los amara sino que ellos amaban a Sócrates, y que aun así no alcanzaban a desprenderse de él. En criaturas mejor dotadas, desde luego, esto no debía resultar tan notable ni tan doloroso. Sócrates había introvertido la mirada de los discípulos, y los más dotados debieron estar agradecidos al sentir que eso se lo debían a él, gratitud que debió ser tanto mayor en la medida en que no advirtieran que la riqueza que ellos mismos poseían no tenían que agradecerse a Sócrates. Así que su relación con los discípulos fue efectiva-

mente la de hacerlos *despertar*, pero de ninguna manera fue una relación *personal* en sentido positivo. Y lo que se lo impedía era, una vez más, *su ironía*. Si se trae a colación, por el contrario, el amor con el que Jenofonte y Platón se plegaron a Sócrates, responderé que, por un lado, los discípulos, como he mostrado ya, llegaron ciertamente a amarlo hasta el punto de no poder desprenderse de ese amor, y que, por otro lado, y ésta es la respuesta más concreta, Jenofonte fue demasiado estrecho y Platón demasiado rico como para eso. Sin proponérselo, Platón debe haber pensado en Sócrates a cada instante al advertir lo mucho que poseía; por eso amaba a Sócrates en la idea que éste le había ayudado a alcanzar, por más que no se la debiese a él. De ahí la correcta observación de Sócrates en la *Apología*: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δὲ τις ἐμοῦ λέγοντος, καὶ τὰ ἐμῶντοῦ πράττοντος, ἐπαθυμοὶ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος, εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐσρόνησα [*«Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie»*] (*Apol.* § 33a)\*.

Respecto de la relación más estrecha entre Sócrates y los discípulos, su *relación con Alcibiades* debe ser un ejemplo *instar omnium* [paradigmático]. Este joven frívolo, sensual, ambicioso y lleno de ingenio debió de ser materia fácilmente inflamable para la antorcha irónica de Sócrates. Hemos visto antes que, precisamente en virtud de la ironía de Sócrates, esa relación permaneció siempre en el mismo punto, que se estancó en el abstracto e inconsistente inicio de la relación, en el punto cero, que nunca cobró fuerza e interioridad de manera que, al aumentar la energía de un lado y del otro, ese aumento fuera debidamente proporcionado, que la relación siguió siendo la misma, y que la ironía de Sócrates nunca dejó de darle su lección a la vehemencia de Alcibiades. Por lo que respecta a la relación de Sócrates con los jóvenes, por tanto, puede decirse que, en sentido espiritual, Sócrates los miraba con deseo<sup>126</sup>. Pero así como su deseo estaba puesto en poseerlos, tampoco su proceder estaba orientado a eso. No buscó conquistarlos con grandes palabras, con prolongados derrames oratorios, pregonando su propia sabiduría a la manera de un mercader; por el contrario, iba tan sereno de un lado para el otro que *parecía ser indiferente* a los jóvenes, sus preguntas no se referían a esta relación suya con los

\* Claro que Sócrates dice esto más bien para responder a la objeción, como si en el círculo íntimo de los discípulos hubiese hablado de cosas diferentes a aquellas de las que hablaba cuando algún otro estaba presente. En este sentido cabe admitir que Sócrates fue siempre el mismo, si bien sus palabras muestran también cuán distante era su relación con los jóvenes, pues tal relación no consistía en otra cosa que en fortuitos roces cognoscitivos.



jóvenes, y aun cuando abordaba algún que otro tema que les era personalmente importante, la objetividad que él mismo mantenía al respecto era absoluta; pero por debajo de esa indiferencia ellos sentían, más que veían, una penetrante mirada de reojo que al instante perforaba sus almas como una puñalada. Era como si Sócrates hubiese interceptado el diálogo íntimo de sus almas, como si les obligara a pronunciarlo en voz alta en su presencia. Sin que supieran muy bien cómo, Sócrates había llegado a ser su confidente, y seguía siendo impávidamente el mismo por más que, entretanto, ellos hubiesen cambiado por completo. Y una vez desatados todos los nudos del prejuicio, una vez suavizada toda aspereza de espíritu, una vez que sus preguntas habían puesto todo en orden y hecho posible la transformación, la relación culminaba en el instante más significativo, relámpago que iluminaba por un segundo el universo de sus conciencias cuando él hacía que todo girara frente a ellos, tan rápido como un instante y durante el lapso de un instante, cuando todo se transformaba *ἐν ὁρώμῳ, ἐν ῥιπήδῳ* [«en un instante, en un abrir y cerrar de ojos»]<sup>327</sup>. Se cuenta que un viajero inglés que iba en busca de paisajes, habiendo hallado en una vasta comarca boscosa un sitio desde el que podía abrirse un impactante panorama haciendo talar el bosque que se le interponía, contrató gente para cortar los árboles. Una vez que todo estaba preparado y las bases de los troncos habían sido serradas, se instaló en aquel sitio, sacó sus prismáticos y dio la señal: el bosque cayó, y sus ojos se deleitaron por un instante ante el encanto del paisaje, tanto más seductor puesto que casi en el mismo instante obtenía su contrario. Lo mismo pasaba con Sócrates. Con sus preguntas, serraba sigilosamente la selva virgen de la conciencia sustancial, y, una vez que todo estaba listo, he aquí que todas esas matas desaparecían y los ojos del alma gozaban de un paisaje como jamás habían visto uno igual. Nadie mejor que el joven gozaba de esa alegría, pero Sócrates estaba allí como el *observador irónico* que gozaba de la sorpresa de aquél. Claro que serrar la base de los árboles solía demandar un largo trabajo. En esto Sócrates era incansable. Sin embargo, una vez cumplida su labor, la relación terminaba en ese mismo instante. No daba más que esto, y cuando el joven sentía que su vínculo con él era indisoluble, se producía la situación que Alcibiades describe de modo tan certero: Sócrates pasaba de ser el amante a ser el amado<sup>328</sup>. Cuando concebimos su relación de esta manera nos viene a la memoria el arte que él mismo decía ejercer, el arte de la partería. Asistía al individuo en un alumbramiento espiritual, cortaba el cordón umbilical de la sustancialidad. Era insuperable como *accoucheur* [comadrona], pero no era más que eso. Por eso no asumió tampoco ninguna verdadera responsabilidad en relación con la

238

vida posterior de sus discípulos, y en esto Alcibiades proporciona una vez más un ejemplo *instar omnium*<sup>\*</sup>.

Tomando este término en sentido espiritual, Sócrates puede ser calificado como un erotista, y esto se expresa de un modo más intenso todavía cuando se traen a colación las famosas palabras del *Fedro* § 248: *παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας* [«amar a los jóvenes con filosofía»]. Tal vez quepa decir aquí un par de palabras acerca del cargo de *pederastia* hecho contra Sócrates, un cargo que el paso del tiempo no llegó a borrar, pues cada generación ha contado siempre con algún estudioso que se sintió llamado a lavar el honor de Sócrates. No es mi intención hacer una defensa de Sócrates, pues no me interesa en absoluto reflexionar sobre ese cargo; si el lector lo toma en sentido figurativo<sup>\*\*</sup>, en cambio, creo que se puede verlo como una prueba más de la ironía de Sócrates. En el elogio hecho por Pausanias en el *Banquete* aparece la siguiente frase: «este Eros (el inferior, cuyos devotos aman en primer lugar tanto a mujeres como a mancebos, y en aquellos que aman, además, aman más el cuerpo que el alma), procede también de la diosa, que es mucho más joven que el otro y cuya existencia supone la unidad de los sexos: el otro es hijo del celeste, que no desciende de lo femenino sino del sexo masculino únicamente... aquellos que son inspirados por este Eros buscan por tanto el sexo masculino, pues aman aquello que por naturaleza posee mayor fuerza y espíritu»<sup>329</sup>. Estas palabras denotan ya de manera suficiente el *amor intelectual* que por necesidad debía darse en un pueblo tan estéticamente desarrollado como el griego, donde la individualidad, lejos de reflejarse infinitamente en sí misma, era aquello que Hegel tan gráficamente denomi-

239

\* Compárese con esto Forchhammer, pp. 42 ss.

\*\* Quien no pueda entenderlo en sentido espiritual podrá remitirse, en referencia a este punto, a Johann Matthias Gesner, *Socrates sanctus Pederasta*, cf. *Commentarii societatis regiae scientiarum Göttingensis*, tomo II, año 1752.

bilidad. En ese sentido amaba Sócrates a los jóvenes. Pero entonces vemos que se trataba de un amor negativo. Es cierto que su relación con ellos no carecía de significación; pero esta relación, como ya vimos, terminaba tan pronto como su significación tendía a profundizarse, y esto quiere decir que la relación con ellos era el comienzo de una relación. Ya he intentado mostrar antes que esta relación podía, de todos modos, durar un tiempo, que el joven podía sentirse atado a Sócrates una vez que éste se había deshecho de él. Pero si tenemos en cuenta que esta relación suya con los jóvenes constituye la última posibilidad de exhibir una relación positiva, si tenemos en cuenta lo que en este sentido cabía esperar de un hombre que se había emancipado de toda otra relación real antes de abocarse a ésta, teniendo en cuenta todo eso, la negatividad aquí descrita no podrá explicarse a menos que se admita que *la posición de Sócrates fue la ironía*\*.

240 Volvemos a la acusación de Sócrates y a su consecuente condena. El jurado le ha declarado culpable, y si hubiese que describir *su delito* en una palabra sin prestar demasiada atención a los puntos de la acusación, ¿podríamos calificarlo de *apragmosyne* o indiferencia; pues si bien no era inactivo ni indiferente respecto de todo, lo era realmente en su praxis privada en relación con el Estado. Sócrates había sido, pues, declarado culpable, pero el castigo no estaba determinado todavía. El humanitarismo griego permitía que el acusado determinara por sí mismo el castigo, dentro de ciertos límites, claro está. Hegel expone con todo detalle lo que hay de erróneo en la actitud de Sócrates, señalando que mereció ser condenado a muerte, que su delito fue querer desconocer la soberanía del pueblo e imponer su convicción subjetiva frente al juicio objetivo del Estado. Si bien su negativa en este sentido puede ser considerada como grandeza moral, su muerte le era sin embargo imputable a él mismo, y el Estado tenía tanto derecho a condenarlo como Sócrates a rebelarse, lo cual hacía de Sócrates un héroe trágico\*\*. Hasta aquí Hegel; intentaremos ahora exponer *su actitud* según los pormenores de la *Apología*. Podría pensarse que Sócrates daría buena acogida a la libertad de determinar por sí mismo el castigo, pues así

\* La historia ha registrado aun otra relación establecida por Sócrates, su relación con Janipa. Cualquiera se da cuenta de que Sócrates no fue precisamente un modelo de esposo, y la concepción de la relación con ella atribuida a Sócrates en Jenofonte, a saber, que obtenía de esta irascible mujer el mismo beneficio que los picadores obtienen de los caballos salvajes, el de aprender a l doblegarlos, que con ella se ejercitaba en el dominio de los hombres, puesto que si se las arreglaba con ella podía fácilmente soportar también a los demás<sup>331</sup>, esta concepción, decíamos, no da muestras de un gran amor conyugal, pero sí de un alto grado de ironía. Cf. Forchhammer, p. 49 y nota 43.

\*\* Cf. Hegel, *ob. cit.*, pp. 113, ss<sup>332</sup>.

como su conducta resultaba inconmensurable respecto de las determinaciones generales, así también debía serlo el castigo, y es por completo *coherente* que opine que el único castigo que podría imponerse a sí mismo era una multa, puesto que de haber tenido dinero no era pérdida alguna gastarlo, es decir, puesto que *in casu* el castigo se suprimía a sí mismo. Por eso es también del todo coherente que proponga al jurado conformarse con las migajas que él era capaz de aportar, del todo coherente, puesto que si el dinero no tenía para él realidad alguna, el castigo era igualmente gravoso por mucho o poco dinero que aportara, y esto quiere decir que el castigo no era tal. El único castigo que consideraba adecuado, por tanto, era aquel que no constituía *ningún castigo*. Seguiremos en detalle, sin embargo, todo este pasaje tan instructivo de la *Apología*<sup>333</sup>. | 241 Sócrates comienza sorprendiéndose de haber sido condenado por tan escasa mayoría, lo que da a entender que no ve en el juicio del Estado una válida concepción objetiva en oposición al sujeto particular. En cierta medida, el Estado no existe para él, y repara solamente en los números. No parece haber sentido que una determinación cuantitativa puede convertirse en cualitativa. Repara en la curiosidad de que tres votos hayan decidido la elección y, para resaltar aún más lo que esto tiene de curioso, traza la más extrema contraposición: Meletos, dice Sócrates, habría sido multado él mismo con mil dracmas si Anitos y Licón no se le hubiesen sumado. Aquí vemos, una vez más, de qué manera la *ironía* hace que Sócrates subestime todas las determinaciones objetivas de su vida. El jurado es una suma de individuos, su juicio tiene sólo un valor numérico, y, cuando la mayoría lo juzga culpable, Sócrates piensa que esto no significa ni más ni menos que haber sido juzgado por tal y tal cantidad de individuos. Se advierte aquí con claridad la *concepción* completamente *negativa* del Estado. Un irónico destino quiere que sea Sócrates mismo quien determine el castigo. Lo que da tan extraordinaria elasticidad irónica a esta situación es la enorme contraposición: la espada de la ley cuelga de una crin sobre la cabeza de Sócrates, una vida humana está en juego, el pueblo muestra su favor con gravedad y compasión, el horizonte es oscuro y nuboso; mientras tanto, Sócrates está tan absorto como un viejo contador haciendo que sus cuentas cuadren, haciendo que su vida sea congruente con la concepción del Estado, una cuenta que resulta tan difícil de resolver como la cuadratura del círculo, pues Sócrates y el Estado resultan ser *magnitudes* absolutamente *heterogéneas*. Sería ya algo cómico ver a Sócrates intentando conjugar su vida según el paradigma del Estado, puesto que su vida era por completo irregular; pero la comicidad de la situación es más profunda todavía en virtud de la *dura necessitas*<sup>334</sup> que le ordena, bajo pena de muerte,

hallar una igualdad en esa desigualdad. Siempre es cómico que dos cosas entre las que no cabe pensar relación alguna sean puestas en relación una con otra; pero más cómico aun es que se diga: morirás si no encuentras ninguna relación. En su perfecto aislamiento, la vida de Sócrates debió de resultar totalmente heterogénea respecto de cada una de la determinaciones del Estado; por eso la dialéctica, la operación mental mediante la cual Sócrates intenta establecer la relación, indica también la contraposición más extrema. El Estado le declara culpable. La cuestión es ahora qué castigo se merece. Pero puesto que Sócrates siente que su vida no podría jamás ser concebida por el Estado, resulta que podría merecer también una remuneración. Propone entonces ser mantenido a costa del erario público en el Pritaneo\*. Y en caso que el Estado no atienda tal solicitud de remuneración, tendrá que resignarse y seguir pensando qué castigo merecería. A fin de evitar la pena de muerte solicitada por Meletos, Sócrates podía elegir una multa o el destierro. Pero ésta es una elección que no puede resolver, pues, ¿qué le movería a elegir una de estas dos cosas? ¿Sería acaso el temor a la muerte? Eso sería absurdo, puesto que no sabía si la muerte era un bien o un mal. Tal como parece, su opinión es que la muerte sería el castigo más adecuado precisamente porque nadie sabe si es un mal, es decir, porque entonces la muerte, como sucedía también con la multa, se suprime a sí misma. No podía elegir la multa ni el destierro, en el primer caso porque tendrían que encarcelarlo, ya que su situación económica no le permitiría afrontarla, y en el segundo porque sabía muy bien que sería aun menos capaz de vivir en otro Estado que de vivir en Atenas, de modo que al poco tiempo sería también desterrado de ese Estado, y así sucesivamente. Así que no podía elegir ni la multa ni el destierro. ¿Y por qué? Porque le infligirían un sufrimiento que no podría aceptar, porque no lo merecía, y como él mismo dice: καὶ ἐγὼ ἄμ' οὐκ εἴθισμαι ἐμαυτὸν ὀξιοῦν κακοῦ οὐδενός [«Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo»]<sup>335</sup>. Si la cuestión es, por tanto, la más general, a saber, qué castigo se merecía, su respuesta es: aquel que *no es castigo* alguno, ya sea la muerte, puesto que nadie sabe si ésta es un bien o un mal, o una multa, en caso que se acepte una multa de una magnitud que él pueda afrontar, ya que el dinero, justamente, no tiene valor alguno para él. Si de lo que se trata es del castigo en un sentido más específico, de un castigo que se le hiciese sentir, estima que cualquiera de tales castigos es *inadecuado*.

\* Ya que su vida es como tal inconmensurable respecto de la concepción del Estado y que por tanto no merece ni remuneración ni castigo de parte de aquél, provee subsidiariamente otro motivo, a saber, que es un hombre pobre y que carece de medios.

Vemos, pues, que la posición de Sócrates es por completo negativa con respecto al Estado, que no encajaba en modo alguno en el Estado; pero esto lo vemos de manera aun más clara en el instante en que él mismo, acusado por su conducta, debió más bien tomar conciencia de su discrepancia con respecto al Estado. Aun con la espada sobre la cabeza, mantiene impasiblemente su posición. Pero su discurso no tiene el poderoso *pathos* de la exaltación, ni su presencia la absoluta autoridad de la personalidad, ni su indiferencia la dichosa calma de una plenitud que le fuese propia. No encontramos nada de esto, pero sí una *ironía sostenida* hasta el extremo que hace que el poder objetivo del Estado se rompa sobre la rocosa negatividad de la ironía. El poder objetivo del Estado, sus exigencias respecto de la actividad del individuo singular, las leyes, los tribunales, todo pierde para él su validez absoluta, renuncia a todas esas cosas en tanto que formas imperfectas, va elevándose y haciéndose más y más ligero hasta ver, en su irónico vuelo de pájaro, que todo desaparece bajo sus pies, y ahí arriba se queda flotando con irónica suficiencia, sostenido por la absoluta coherencia interna de la negatividad infinita. Por eso resulta extraño a todo el universo al que pertenece (por mucho que en otro sentido le pertenezca); la conciencia de la época no tiene predicados para él que, innombrable e indefinible, pertenece a otra formación. Y aquello que lo sostiene es la *negatividad* que no ha engendrado todavía positividad alguna. A partir de ahí resulta comprensible que incluso la vida y la muerte pierdan para él su validez absoluta. Pero lo que hallamos en Sócrates es la estatura real de la ironía, no la aparente, pues Sócrates alcanzó la idea del bien, de la belleza, de la verdad, sólo como límite, es decir, alcanzó la infinitud ideal en tanto que posibilidad. Cuando en una época muy posterior, una vez que estas ideas hayan alcanzado su realidad y la subjetividad su *pleroma* [cumplimiento] absoluto, la subjetividad quiera entonces volver a aislarse, cuando la negatividad infinita quiera de nuevo abrir su garganta y tragarse la realidad del espíritu, en ese caso la ironía se mostrará, en cambio, bajo una figura más inquietante.



## LA CONCEPCIÓN SE HACE NECESARIA

La vida de Sócrates es, para quien repara en ella, como una grandiosa pausa en el curso de la historia: no se le oye en absoluto, reina un profundo silencio hasta que las numerosas y diversas escuelas de discípulos vienen a interrumpirlo, en su tumultuoso intento de hacer que su origen se remonte a esa oculta y misteriosa fuente. El caso de Sócrates es comparable al del Guadalquivir, pues es como si la narración histórica se metiese bajo la tierra en uno de sus tramos para luego volver a brotar con renovada fuerza<sup>336</sup>. Sócrates es como un guión<sup>337</sup> en la historia universal, y el hecho de que se lo ignore, ya que no se da la ocasión de observarlo de manera directa, invita no tanto a pasarlo por alto como a evocarlo con el auxilio de la idea, a permitirle que se haga visible en su figura ideal, a pensar de manera consciente el significado de su existencia en el universo, el momento de la evolución del espíritu universal simbolizado por la peculiaridad de su existencia en la historia; pues así como él mismo, en cierto sentido, es y a la vez no es parte de la historia universal, su significación en la evolución del espíritu universal consiste asimismo en no ser pese a ser, o en ser pese a no ser: Sócrates es la nada con la que, sin embargo, debe comenzarse. No es, puesto que no se brinda a la percepción inmediata, lo que en sentido espiritual corresponde a la negación de la inmediatez de lo sustancial; es, puesto que se brinda al pensamiento, y a esto corresponde en el mundo del espíritu el advenimiento de la idea, si bien, claro está, en su forma abstracta, en su infinita negatividad; su forma de existencia en la historia es, en este sentido, una designación figurativa no del todo adecuada a su significación espiritual. Por esa razón, así como intenté captar a Sócrates *via negationis* en la primera parte de este tratado, en la segunda parte intentaré fijarlo *via eminentiae*<sup>338</sup>.

245 Claro que no se trata de sacar a Sócrates de su contexto histórico, sino que, por el contrario, lo que importa es verlo debidamente en él; tampoco se trata de que Sócrates no pudiera poner los pies sobre la tierra en razón de su divinidad, pues personajes así son tan poco aprovechables para el historiador maduro y responsable como un amante de esa índole lo sería para las muchachas de la India\*. Sócrates, como con razón se ha dicho, *ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit* [=no brotó de la tierra como una seta, sino que está en una estricta relación de continuidad con su época]<sup>340</sup>; pese a esa continuidad, sin embargo, hay que recordar que Sócrates no puede explicarse a partir de su pasado, y que si en algún sentido se lo toma como conclusión de las premisas del pasado, hay en él más de lo que había en las premisas, lo *Ursprüngliche* [original] necesario para que pueda darse un punto de inflexión. Esto es lo que Platón expresó en varios pasajes al decir que Sócrates fue un don divino. Es Sócrates mismo quien lo dice en la *Apología* § 30d: νῦν οἶν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοὺ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὥς τις ὢν οἷτο, ὅλλ' ὑπὲρ ὑμῶν, μὴ ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν, ἐμοῦ κατανηφισόμενοι [=Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros], y § 31a: ὅτι δ' ἐγὼ τυγχάνω ὢν τοιοῦτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι κτλ. [=que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad], etc.]. La aserción según la cual Sócrates fue un don divino es particularmente expresiva, pues por un lado indica que era lo adecuado para su época, ya que los dones de los dioses no podían no ser buenos, y por otro lado da a entender que Sócrates era más de lo que la época podía darse a sí misma.

Entretanto, dado que Sócrates fue un punto de inflexión, será preciso considerar la época anterior y la época posterior a él.

Hacer aquí una exposición histórica de la *decadencia del Estado ateniense* sería, me parece, bastante superfluo, y en esto me dará

\* In der Episode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21sten Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen, und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seien. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist [=En el episodio Nala del poema Mahabharata se cuenta cómo una joven de 21 años, edad en la que las muchachas tienen el derecho de elegir un esposo ellas mismas, escoge a uno de entre sus pretendientes. Se le presentan cinco; la joven observa, sin embargo, que cuatro de ellos no están posados firmemente sobre sus pies, de lo cual infiere con todo acierto que son dioses. Elige entonces al quinto, que es un hombre real]. Cf. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, p. 185<sup>339</sup>.

la razón todo aquel que no sea presa de la locura que, por cierto, parecen padecer muchos de los más jóvenes cultores de la ciencia, y cuyo síntoma, más trágico que cómico, consiste en contar siempre la misma historia. Precisamente por tratarse de un punto de inflexión en la historia, Hegel vuelve a mencionarlo una y otra vez, ya sea con el propósito de desarrollarlo o para utilizarlo como ejemplo. Quien apenas haya leído a Hegel estará ya al tanto de su opinión al respecto, así que no importunaré a la gente repitiendo aquello que, en definitiva, nadie puede decir mejor que Hegel mismo. En caso de que el lector apetezca una sabrosa y más detallada exposición del modo en que Atenas fue decayendo después de Pericles, quien logró detener y frenar el mal durante el transcurso de su vida, fenómeno de todos modos atípico en algún sentido, una exposición capaz de hacer explícito el principio de esa decadencia a través de las diferentes fases del Estado, en ese caso habré de remitirlo a Röscher, pp. 85 ss.<sup>341</sup>. Pero hay una observación que no puedo guardarme. En diferentes aspectos, es obvio que Atenas evoca en este período lo que Roma sería en una época posterior. Atenas era, en sentido espiritual, el corazón del Estado griego. Por eso, al acercarse la disolución del helenismo, toda la sangre fluyó impetuosamente de vuelta al ventrículo cardíaco. Todo se concentró en Atenas, la riqueza, el lujo, la lujuria, el arte, la ciencia, la frivolidad, los placeres de la vida\*, en suma, todo aquello que, al anticipar su caída, podía también contribuir a enaltecerla y a iluminar una de las escenas más brillantes que en sentido espiritual pueda uno imaginar. Hay una inquietud en la vida ateniense, una palpitación que indica que la hora de la disolución está cerca. Pero lo que por un lado favoreció la caída del Estado reviste, por otro lado, una infinita importancia en relación con la manifestación del nuevo principio; la disolución y putrefacción llegan a ser, en efecto, fecunda tierra de cultivo para el principio nuevo. *El principio malo* era, en el Estado griego, la *arbitrariedad* de la subjetividad finita (i.e., de la subjetividad injustificada) en la matizada variedad de sus formas de manifestación. Sólo una de estas formas será aquí objeto de un análisis más específico, a saber, la *sofística*. Ésta es, de hecho, el poder siniestro que habita las regiones del pensamiento, y su nombre es Legión<sup>342</sup>. De estos sofistas nos ocuparemos, pues ellos eran el presente o el pasado que Sócrates habría de aniquilar. Veremos cuál era su naturaleza, para evaluar luego qué fue lo que le permitió a Sócrates aniquilarlos de raíz. Con los sofistas comienza la reflexión,

\* Όπου γὰρ ἴεν ἡ τὸ πτόμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄνθρωποι [=Donde está el cadáver, allí se reúnen los buitres] (Mt 24,28).

y en este sentido Sócrates tiene siempre algo en común con ellos, y hasta cabría designar a los sofistas como falsos mesías en comparación con Sócrates.

248 *Los sofistas*\* representaban, en su abigarrada multiplicidad, el saber que se independiza de la eticidad sustancial en el despertar de la reflexión<sup>345</sup>; representaban, en definitiva, la cultura independiente | requerida por todo aquel que no percibiera ya la magia de lo inmediato. Su sabiduría era *ein fliegendes Blatt* [una hoja volante], y ni el peso de una personalidad ni la sujeción a un saber orgánico podían impedir su vuelo. Esto concuerda totalmente con el modo externo en que se presentaban. Como en el refrán, estaban en todas partes cual monedas sin valor. Iban de un lado al otro, de ciudad en ciudad, como en el medioevo los trovadores y los escolásticos itinerantes, estableciendo sus escuelas y atrayendo a los jóvenes que se dejaran llevar por la rimbombante noticia de que estos hombres

\* La exposición de Hegel es excelente también en este caso. Pero se me hace que el detallado análisis que tiene lugar en su *Geschichte der Philosophie* no siempre es coherente consigo mismo, y tiene a veces el carácter de un conjunto de observaciones dispersas que delatan a menudo una cierta insubordinación respecto a la división indicada en letras. Frente a una exposición tan detallada, en cambio, bien podría aplicarse a un breve fragmento de su *Philosophie der Geschichte* la observación que Hegel mismo ha hecho en alguna parte: que el espíritu es el mejor epitomator [vernariente]<sup>346</sup>. Dicho esbozo es tan acertado e ilustrativo que será mejor transcribirlo. Está en la p. 327<sup>347</sup>: *Mit den Sophisten hat das Reflectiren über das Vorhandene und das Raisoniren seinen Anfang genommen. Eben diese Betriebsamkeit und Thätigkeit, die wir bei den Griechen im practischen Leben und in der Kunstausübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und Wenden in den Vorstellungen, so daß, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Thätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewußte hin- und herbewegt, Object der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens, und das innerliche Ergehen darin, dieß interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die gebildeten Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern Meister der Gedankenwendung setzten die Griechen in Erstaunen. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, Alles beweisen zu können, in Allem eine zu rechtfertigende Seite auszufinden. In der Demokratie ist es das besondere Bedürfniß, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlichen ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes notwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen sich bei ihren Sophisten erworben. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzen: der geübte Sophist wußte den Gegenstand nach dieser und jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Thür und Thor geöffnet. Ein Hauptprincip der Sophisten hieß: «der Mensch ist das Maas aller Dinge»; hierin, wie in allen Aussprüchen derselben, liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen sein kann. Die Sophisten meinten den bloß subjectiven Menschen, und erklärten hiemit das Belieben für das Princip dessen, was recht ist, und das dem Subjecte Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund [«Con los sofistas dio comienzo el raciocinio y la reflexión sobre lo dado. Vemos en ellos, en las idas y venidas y en el giro de sus ideas, la misma operatividad y actividad que los griegos mostraban en su vida práctica y en el ejercicio del arte, de modo que, así como las cosas sensibles son transformadas, elaboradas, reencauzadas por la actividad humana, así también el contenido del espíritu, lo pensado, lo conocido, es alterado y hecho objeto de uso, y este uso es un interés en sí mismo. El proceso de pensamiento y sus muta-*

todo lo sabían y todo podían demostrarlo\*. Lo que querían aportar a los hombres no era tanto el discernimiento de las ciencias particulares sino la *cultura general*, y el anuncio de Protágoras trae nítidamente a la memoria el mefistofélico anatema contra los estudios universitarios en el *Fausto* de Goethe<sup>347</sup>, pues garantiza que los jóvenes no tendrían que temer que él, en analogía con otros sofistas, los obligara a retomar los conocimientos que ellos mismos buscaban eludir<sup>348</sup>. Es decir, que no les enseñaría aritmética, astronomía, etc., sino que haría de ellos hombres cultos, que les daría la enseñanza adecuada para llegar a ser diestros hombres de Estado y hombres no menos diestros en su vida privada. Por eso nos encontramos con que, también en Gorgias<sup>349</sup>, esta cultura general | es aquella capaz de imponerse a todas las ciencias en la vida pública, de modo que poseerla es poseer la llave maestra que permite abrir todas las puertas. Esa cultura general trae a la memoria lo que en nuestra época suelen pregonar los vendedores de indulgencias científicas bajo el nombre de *divulgación*, y, puesto que el interés esencial de los sofistas, inmediatamente después del de ganar dinero, era tener injerencia en los asuntos del Estado, sus migraciones traen a la memoria los viajes de peregrinación y las procesiones sacras que están hoy a la orden del día en el mundo político, y mediante los cuales los vendedores ambulantes de la política buscan proporcionar a los hombres, en el menor tiempo posible, la cultura política requerida para poder participar de una conversación. La conciencia inmediata no parece percatarse de que la vida está llena de contradicciones, apoyándose tranquila y llena de confianza en aquello que una época anterior le ha encomendado como sagrada reliquia. La reflexión, en cambio, lo descubre enseguida. Descubre

ciones internas, aquel juego desprovisto de interés, pasa a ser ahora él mismo un interés. Los sofistas cultos, que no eran hombres letrados ni científicos sino maestros de los avatares del pensar, asombraban a los griegos. Contaban con respuestas para todas las preguntas, contaban con opiniones generales para todos los intereses de contenido político o religioso, y la más amplia cultura consistía en poder argumentar sobre cualquier cosa, en encontrarle a todo un aspecto justificable. El requisito propio de la democracia consiste en hablar ante el pueblo, en hacerle entender esto o aquello, lo cual implica exhibir ante él la opinión | que habrá de tomar como esencial. Para ello se requiere formar el espíritu, y los griegos adquirieron esa destreza gracias a los sofistas. Pero esa formación del pensamiento se transformaría en un medio para imponer ante el pueblo los puntos de vista e intereses propios: el sofista avezado sabía cómo hacer que el objeto se inclinara hacia un lado y hacia el otro, abriéndose así de par en par las puertas de la pasión. Uno de los principios fundamentales de la sofística rezaba: «el hombre es la medida de todas las cosas»; en esto, como en todas sus sentencias, hay una ambigüedad, pues lo humano puede estar en la profundidad y en la veracidad del espíritu, pero también en su arbitrariedad e intereses particulares. Los sofistas se referían sólo al hombre subjetivo, con lo cual proclamaban la arbitrariedad como principio de la justicia y el provecho del sujeto como fundamento último de determinación»].

\* La introducción al Protágoras contiene una presentación escénica de las intervenciones de algunos de los sofistas<sup>348</sup>.



que aquello que se suponía que era la garantía absoluta, lo determinante para los hombres (las leyes, las normas, etc.), coloca al individuo en contradicción consigo mismo, y descubre también que todo esto es algo exterior al hombre, algo de lo que éste no puede hacerse cargo en tanto que tal. Muestra el fallo, por tanto, pero tiene también el remedio a su alcance; enseña a *dar razones* para todo. De ahí que proporcione al hombre la habilidad, la destreza de referir cada caso particular a ciertos casos universales, asignando a cada cual un rosario de *loci communes* [lugares comunes] cuyo rezo reiterado le dará la habilidad de poder decir siempre algo sobre el particular, hacer observaciones al respecto, alegar algunas razones en pro o en contra. Cuantas más categorías de éstas uno tiene, cuanto más diestro es al aplicarlas, tanto más culto es. Pues bien, ésta es la cultura que los sofistas proporcionaban a la gente. Aunque no se dedicaban a la enseñanza de las ciencias particulares, la cultura general que impartían, las habilidades en las que adiestraban a los hombres, parecen ser más bien comparables a los párrafos que un preceptor haría memorizar a sus alumnos. Esta cultura general es, en cierto sentido, muy rica; pero en otro sentido es paupérrima: se engaña a sí misma y engaña a los demás sin notar en absoluto que son siempre la mismas magnitudes las que utiliza; se engaña a sí misma y engaña a los demás a la manera de Tordenskjold, cuando hacía que las mismas tropas que habían pasado desfilando por una calle volvieran | desfilando por la calle siguiente<sup>330</sup>. Comparada con la conciencia inmediata, que de manera totalmente inocente acepta con infantil ingenuidad lo que se le da, esta cultura es, por tanto, *negativa*, y es demasiado astuta como para ser inocente; comparada con el pensamiento, en cambio, es *positiva* en alto grado. En la primera de sus formas, esta cultura hace que todo se tambalee; en la segunda, en cambio, da a cualquier discípulo honesto la capacidad de sujetar las cosas. El sofista demuestra de este modo que *todo es verdadero*. Que todo sea verdadero es algo que en cierto sentido se aplica también al antiguo helenismo; lo real tenía una validez absoluta. En la sofística, sin embargo, la reflexión ha despertado y hace que todo se tambalee, y ahí es cuando la sofística, en el fondo, se echa a dormir nuevamente: son los argumentos los que sacian la voracidad de este monstruo, de manera que, con los sofistas, el pensador se ve en posición de demostrar cualquier cosa; los sofistas, en efecto, podían dar razones para todo, y con estas razones se constituye a cada instante lo que se presume verdadero.

Es verdad que la frase «todo es verdadero», planteada dentro de la esfera de la reflexión, pasa a ser al instante siguiente su contraria: *nada es verdadero*; pero para los sofistas ese instante si-

guiente no llegaba nunca, precisamente porque vivían en el instante. Si la sofística pudo contentarse con eso fue porque le faltó conciencia comprensiva, porque le faltó el instante eterno en el que se habría puesto al tanto de todo. Una vez que la reflexión había hecho que todo se tambaleara, la sofística se encargaba de resolver las necesidades del momento. En la sofística, por tanto, la reflexión era interrumpida en su emanación meditativa, dominada a cada instante; pero la firmeza a la que se la ceñía era la del sujeto particular. Por eso daba la impresión de que la sofística era capaz de conjurar el espíritu que ella misma había invocado. Cuando se ha hecho que todo se tambalee, ¿qué podrá ser *lo firme* que salve la situación? O bien es lo universal (lo bueno, etc.), o bien el sujeto finito, su arbitrariedad, sus inclinaciones, etc. Los sofistas tomaron este último camino. Es decir que el pensamiento libre, que de algún modo se anuncia en la reflexión cuando ésta no es arbitrariamente interrumpida, vive en la sofística a la manera de un esclavo que, cada vez que intenta alzar la cabeza para mirar libremente a su alrededor, es *sujetado por el individuo y puesto al servicio del instante*. Es como si el sofista le hubiese cortado los tendones para que no pudiera huir de su lado, y la reflexión debe cocer ladrillos, construir edificios y hacer otros trabajos de esclavo<sup>331</sup>, vivir oprimida y sojuzgada bajo el yugo de los treinta tiranos<sup>332</sup> (los sofistas). | Hegel observa en su *Geschichte der Philosophie*, 2 B, p. 5<sup>333</sup>: *Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne sich versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er ist eben das prädikatlose Absolute, ihm ist schlechthin Alles nur Moment; für ihn giebt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen, — diese Kausticität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher Alles verschwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieß Feste — sei es nun eine Festigkeit des Seins, oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen — geräth in Schwanken und verliert seinen Halt. Grundsätze u. s. f. gehören selbst dem Begriffe, sind als Allgemeines gesetzt; aber die Allgemeinheit ist nur ihre Form, der Inhalt, den sie haben, geräth, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden* [«El concepto que la razón, en Anaxágoras, descubre como la esencia, es lo meramente negativo en el que se hunde toda determinidad, todo ente e individuo. Nada puede quedar en pie frente al concepto, pues éste es el absoluto desprovisto de predicados, y las cosas no son sino simples momentos suyos; frente a él,

por así decirlo, no hay nada que sea firme y seguro. El concepto es justamente ese fluyente devenir de Heráclito, ese movimiento, esa causticidad a la que nada puede resistirse. El concepto que se descubre a sí mismo, consiguientemente, se descubre en tanto que poder ante el que todo desaparece; y entonces todas las cosas, todo lo establecido, todo lo que parecía firme se vuelve efímero. Lo firme —ya sea la firmeza del ser o la firmeza de conceptos determinados, principios, costumbres, leyes— comienza a vacilar y pierde su estabilidad. Los principios, etc., pertenecen también al orden del concepto, son puestos como algo universal; pero esa universalidad es sólo su forma, mientras que su contenido, como algo determinado, se pone en movimiento. Éste es el movimiento que vemos producirse en los así llamados sofistas<sup>\*</sup>. Hegel, sin embargo, parece haber *exagerado* el movimiento sofístico, y la consiguiente desconfianza que cabe abrigar respecto de la exactitud de su exposición se refuerza todavía más, pues en el resto de su explicación de la sofística hay varias cosas que no cuadran muy bien con aquélla; también en su concepción de Sócrates hay muchos elementos que, de ser ésta la correcta concepción de los sofistas, obligarían a calificar a Sócrates como uno de ellos. Es verdad que la sofística encierra en sí misma un secreto muy preocupante para ella misma; pero *no quiere* tomar conciencia de él, y la pomposa y confiada procesión de los sofistas, su inusitada suficiencia (todo esto lo sabemos por Platón), muestra ya que creían estar en condiciones de satisfacer las exigencias de la época, no ya al hacer que todo se tambaleara, sino al fijarlo todo otra vez después de haberlo hecho tambalearse. El tantas veces repetido principio sofístico: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι [*«el hombre es la medida de todas las cosas»*]<sup>\*</sup>, comporta una positividad cuando se lo considera de manera finita, pero en una consideración más profunda resulta definitivamente negativo. Los sofistas creían, en general, ser los médicos de la época. Por eso

252

\* Este principio sofístico puede dar lugar a una contribución muy interesante relativa al destino de las citas en su largo y dificultoso peregrinaje a lo largo de la vida. Hay ciertas citas que son como los personajes fijos de las comedias: basta con que se dé una indicación pasajera de su existencia para que se les reconozca de inmediato. Aquel que invierte su sabiduría en revistas, diarios, prólogos a obras y cartas de recomendación a editores, recoge fácilmente un gran número de lo que podríamos llamar contactos callejeros. Como sucede en estos casos, sin embargo, se conoce a la gente por fuera, pero por lo general no se sabe nada de su procedencia, de su historia, de sus relaciones, etc. Pues bien, ese principio sofístico es un personaje fijo en el universo de citas de la literatura actual. Hegel, sin embargo, se tomó una vez la libertad de concebirlo en el sentido de que el hombre es el fin al que todas las cosas tienden<sup>24</sup>. Ésta fue una audaz violación que seguramente puede perdonársele a Hegel, dada la frecuencia con la que recuerda también el significado que tuvo en boca de los sofistas. Muchos hegelianos, en cambio, que a falta de ser confidentes en el bien prefirieron serlo en el mal, han puesto esta falsa moneda en circulación. La ambigüedad del término *Maat* es tentadora para quien no sepa que se trata de un principio sofístico; por eso he escogido citarla en griego según el *Teeteto* de Platón, § 152a (Ast 2 B).

vemos también en Platón que, cuando a los sofistas se les exige declarar cuál es el arte que dominan, la respuesta es siempre la misma: *el arte de hablar*. Y es en este ámbito donde se muestra la positividad de la que disponían los sofistas. El hablante siempre se está refiriendo a un caso particular, pues de lo que se trata aquí es de ver el asunto al derecho y al revés, de discurrir para un lado y para el otro. Por otra parte, se refiere a un grupo de individuos. Los sofistas enseñaban, entonces, cómo actuar sobre las pasiones y los afectos. Se trataba siempre del *caso particular*, de la victoria en el caso particular, una victoria que los sofistas tenían asegurada. Tal vez una analogía nos ayude a aclarar esa positividad de la sofística. La *casuística*<sup>25</sup> encierra un secreto totalmente comparable al que guarda la sofística. En la casuística, la incipiente reflexión es interrumpida. Tan pronto como esta reflexión consigue emerger, la instantánea casuística corre a detenerla. Y, sin embargo, la casuística no deja de ser algo positivo, pese a que en una consideración más profunda revela su negatividad. Confiada y segura, la casuística cree no sólo poder arreglárselas sola, sino también poder ayudar a otros. El indeciso que acude a un casuista tiene siempre siete consejos, siete respuestas a su disposición. Éste es por cierto un alto grado de positividad. Por supuesto que eso es ilusorio, y que el casuista, sin tomar conciencia de ello, alberga la enfermedad que él mismo quiere curar. En el examen del diálogo *Protágoras* he hecho resaltar especialmente la relación entre la concepción del sofista y la de Sócrates. Protágoras dispone de un gran número de virtudes, de un surtido positivo; para Sócrates, la virtud es sólo una. Este principio socrático, si bien es negativo en comparación con la abundancia de Protágoras, es también un principio especulativo, es la infinitud negativa en la que cada virtud particular se libera. El principio de Protágoras según el cual la virtud puede enseñarse es, de hecho, positivo, contiene un alto grado de confianza en la existencia y en el arte sofístico; por el contrario, el principio socrático según el cual la virtud no puede enseñarse es negativo, pero es también un principio especulativo, pues designa la eternamente auto-presupuesta infinitud que acoge todo saber en su seno. Protágoras es, por tanto, *constantemente positivo*, pero lo es sólo *en apariencia*; Sócrates es *constantemente negativo*, pero en cierta medida lo es también sólo *en apariencia*. Es positivo en la medida en que la negatividad absoluta contiene en sí una infinitud; es negativo, puesto que en él la infinitud no es manifestación, sino límite<sup>\*</sup>.

253

\* También Gorgias, quien, por lo demás, declinaba el título de sofista<sup>26</sup>, es hasta cierto punto más positivo que Sócrates pese a que su dialéctica lleva el escepticismo sofístico al extremo. Si bien el escepticismo contenido en los tres famosos principios planteados en su obra sobre

254 | Esta positividad, tan insípida en sentido teórico como perversa en sentido práctico, era precisamente aquello de lo que Grecia debía liberarse. Pero para lograrlo se necesitaba una cura radical, y esto requería que la enfermedad desplegara toda su virulencia, que no quedara potencia alguna en el cuerpo. Estos sofistas eran los enemigos naturales de Sócrates; claro que si nos preguntamos cuál fue el temple que le permitió mantenerlos a raya, la historia universal no deja de sorprendernos ni por un instante con su ingenio, pues Sócrates y los sofistas estaban, como suele decirse, creados el uno para el otro en una escala poco común. Sócrates está a tal punto equipado y armado, que es imposible dejar de advertir que va a un combate con los sofistas. Si Sócrates hubiese tenido una positividad que imponer, la consecuencia habría sido que él y los sofistas se pusiesen a hablar al mismo tiempo, pues el saber sofístico, que era tan tolerante como la religión de los romanos, no tenía nada en contra de que hubiese un sofista más, una tienda más. Pero no fue así. Lo sagrado no debía ser tomado en vano, sino que había que limpiar primero el templo<sup>360</sup> para que lo sagrado volviese a tomar su lugar en él. La verdad reclama silencio antes de levantar su voz, y ese silencio debía aportarlo Sócrates. En este sentido fue meramente negativo. De haber contado con una positividad, en efecto, no habría sido jamás tan despiadado, no habría sido jamás el antropófago que fue y que debió ser por necesidad a fin de no faltar a su misión en el mundo. Y estaba ciertamente equipado para eso. Si los sofistas tenían respuesta para todo, él tenía las preguntas; si los sofistas sabían de todo, él no sabía nada en absoluto; si los sofistas podían hablar | sin parar, él podía callar, i.e., conversar\*. Si el sé-

255

la naturaleza<sup>357</sup> consiste no sólo en mostrar la relatividad del ente o su no-ser en sí y para sí, su ser para otro, sino que penetra en las determinaciones mismas del ente, el modo en que concibe el ente, comparado con la negatividad absoluta e infinita, se aferra todavía a una positividad. Como dice Hegel acerca de la dialéctica gorgiana en general, diese *Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen, der das (sinnliche) Seyende als Reelles behauptet* [=esta dialéctica es, en efecto, invencible para quien defina el ente (sensible) como algo real=] (p. 41)<sup>358</sup>. Es cierto que la positividad que he asignado a los sofistas en general ha cobrado en este caso una significación un poco diferente; pero si se tiene en cuenta que Gorgias fue nada menos que el más sobresaliente de los sofistas, no se puede dejar de reconocer en él una cierta cientificidad; el hecho mismo de que cuente con una presuposición hace que resulte de todos modos positivo en comparación con Sócrates, mientras que la infinita negatividad es el énfasis que da a la subjetividad la elasticidad que es condición de la positividad ideal. Los principios que Gorgias, Polos y Calicles imponen «con creciente insolencia» en el *Gorgias* de Platón son también positivos comparados con Sócrates, positivos en el sentido que he aplicado a los sofistas en general. El principio según el cual lo justo es lo que quiere el más fuerte, es positivo comparado con la negatividad en la que se presiente la interior infinitud del bien. El principio según el cual es mejor hacer algo injusto que padecerlo<sup>359</sup> es positivo en comparación con la negatividad en la que dormita la providencia divina.

\* La locuacidad y los largos discursos de los sofistas son un signo de la positividad de la que disponían.

quito de los sofistas era exagerado y pomposo, Sócrates se mostraba calmo y sereno; si los sofistas se comportaban con lujuria y desenfreno, él lo hacía con sencillez y moderación; si el propósito de los sofistas era tener injerencia en el Estado, Sócrates evitaba inflexiblemente meterse en los asuntos del Estado; si las lecciones de los sofistas eran impagables, las de Sócrates lo eran también, pero en sentido inverso; si los sofistas buscaban sentarse a la cabecera de la mesa, Sócrates aceptaba sentarse a un lado<sup>361</sup>; si los sofistas buscaban valer algo, Sócrates prefería no ser nada en absoluto. Claro que estos rasgos pueden concebirse también como ejemplos de la fortaleza moral de Sócrates; pero tal vez sea más correcto ver en ellos una polémica indirecta contra la aberración sofística, polémica sostenida por la infinitud interior de la ironía. Si bien en cierto sentido puede hablarse de la fortaleza moral de Sócrates, el punto al que llegó en esto fue más bien la determinación negativa, la determinación de la subjetividad por la subjetividad misma, faltándole sin embargo la objetividad que haría que la subjetividad fuese en sí libre en su libertad, objetividad que es la limitación no ya restrictiva sino expansiva de la subjetividad. Aquello a lo que llegó fue, a lo sumo, la coherencia interna respecto de sí de la infinitud ideal en la abstracción, una determinación, por tanto, que es tan metafísica como estética y moral. Prueba suficiente de ello es el principio que Sócrates plantea a menudo, que el pecado es ignorancia<sup>362</sup>. En Sócrates vemos la libertad infinitamente otorgada de la subjetividad; pero eso no es otra cosa que la ironía.

Lo que me interesa mostrar aquí es que la ironía tiene validez histórico-universal, y que Sócrates, lejos de empequeñecerse en mi concepción, resulta ser propiamente un héroe a quien se aprecia en toda su envergadura, haciéndose visible para quien tenga ojos para ver y audible para quien tenga oídos para oír<sup>363</sup>. El antiguo helenismo había cumplido su tiempo, debía surgir un nuevo principio; sin embargo, antes que éste pudiese surgir en su verdad, la frondosa mala hierba de las perversas anticipaciones propias del malentendido debía ser arrancada, erradicada | por completo. El nuevo principio debe abrirse paso; la historia universal necesita un *accoucheur*. Sócrates viene a cumplir esa función. Claro que no sería él quien diese contenido a ese nuevo principio, pues éste estaba presente en él sólo κατά κρυπτον [en estado latente], y todo cuanto debía hacer era posibilitar su advenimiento. Pero ese estadio intermedio, que no es el nuevo principio y sin embargo lo es (*potentia non actu*), es precisamente la ironía. Pero la ironía es entonces la espada, la hoja de doble filo, que, cual ángel de la muerte, Sócrates blandía sobre Grecia. Él mismo percibió esto con correcta ironía al decir, en la *Apología*, que era como un don de los dioses o, para mayor preci-

256



sión, como un tábano, algo que el Estado griego necesitaba tanto como un caballo bueno y noble, pero perezoso<sup>364</sup>. Hemos visto antes, y de manera suficiente, que su praxis apuntaba precisamente a eso. Pero la *ironía* no es sino la *incitación de la subjetividad* y, a decir verdad, la *ironía* es en Sócrates una *pasión histórico-universal*. Con él termina una etapa y comienza una nueva. Sócrates es el último personaje clásico, pero hace que esa nobleza y ese don natural se agoten en el servicio a la divinidad, con lo cual destruye el clasicismo. Pero es su propio *clasicismo* el que le permite cargar con la *ironía*. A esto me refería anteriormente al decir que Sócrates debió contar con una salud divina. Las determinaciones naturales no son sino una tarea para la individualidad refleja\*, y la individualidad transfigurada surge airosa de la dialéctica de la vida como la personalidad que lucha pese a haber triunfado a cada instante. La individualidad refleja no alcanza nunca la calma que reposa en la bella individualidad, pues en cierta medida es un producto de la naturaleza y lleva en sí lo sensible como un momento necesario. La unidad armónica de la bella individualidad es perturbada por la ironía, y también en Sócrates es en cierto modo perturbada, aniquilada a cada instante, negada. Esto permite también explicar la

257

\* Podría parecer que Sócrates fue una individualidad refleja, y el carácter pensativo al que parecen haber tendido sus órganos daría a entender que, más que haber sido lo que fue, llegó a serlo. Pero tal vez haya que contar con la posibilidad de concebir esto, más bien, en analogía con la fealdad exterior que el mismo describe con tanta ironía. Sabemos que Zopiro realizó estudios fisonómicos en relación con Sócrates<sup>365</sup>. Toda la verdad del arte de la fisonomía descansa, sin embargo, en este principio: que la esencia es únicamente tal como se da en la apariencia, o que la apariencia es la verdad de la esencia, la verdad de la esencia en su aparecer. Y si bien es cierto que la esencia es la negación de la apariencia, no es sin embargo su negación absoluta, pues en ese caso la esencia misma propiamente desaparecería. La ironía, en cambio, lo es en cierto modo, pues no niega lo fenoménico para afirmar a través de esa negación, sino que niega absolutamente lo fenoménico, huye en retirada en lugar de avanzar; no está en el fenómeno sino que busca engañar mediante el fenómeno; el fenómeno no está ahí para manifestar la esencia, sino para ocultarla. Si se tiene en cuenta que, en la venturosa Grecia, la esencia estaba unida al fenómeno en tanto que determinación inmediata de la naturaleza, se ve también que, al ser suprimida esa armonía, el abismo de la separación debió quedar abierto hasta tanto no se diese una forma superior de unidad. Por eso Sócrates pudo contar con la posibilidad de concebir de manera irónica la contraposición que se daba entre su esencia y su apariencia. Le parecía del todo normal que su aspecto exterior indicara algo completamente distinto de lo que era su interior. Pues por más que se quiera hacer resaltar la libertad moral capaz de negar todas esas malformaciones naturales, la contradicción queda en pie en la medida en que su empeño moral nunca le permitiría regenerar su aspecto exterior. Por eso Sócrates sigue siendo siempre un difícilísimo problema para los fisonómicos; pues si se enfatiza el momento de la autodeterminación, la dificultad resultante es que el aspecto exterior de Sócrates no se modificó esencialmente, y si se enfatiza la determinación hereditaria, Sócrates resulta una piedra en la que tropiezan los estudios fisonómicos en su conjunto. (Mehring, en *Ideen zur wissenschaftl. Begründung d. Physiognomik*, en la revista de Fichte<sup>366</sup>, vol. 2, t. 2, 1840, p. 244, pone de relieve el momento de la autodeterminación, pero no releva la dificultad.) Si se presta atención, en cambio, a la irónica alegría que le deparó a Sócrates el hecho de que sus rasgos naturales indujeran a error a todo el mundo, no será preciso insistir en la sutilezas de la fisonomía.

perspectiva acerca de la muerte que hemos desarrollado anteriormente. Pero por encima de esa aniquilación se eleva más y más (para traer a colación una expresión del escepticismo) la ataraxia irónica.

Así como entre los judíos, por más que fuesen el pueblo de la promesa, fue preciso que *el escepticismo de la ley* franqueara el paso, que en virtud de su *negatividad* el hombre natural ardiera y se consumiera para que la gracia no fuese tomada en vano<sup>367</sup>, así también entre los griegos, el pueblo que en sentido mundano puede ser designado como el escogido, el pueblo dichoso nacido en la tierra de la armonía y de la belleza, el pueblo que maduró a la par de las determinaciones de la humanidad misma, el pueblo de la libertad, también entre los griegos, en su despreocupado universo intelectual, *el silencio de la ironía* debió ser la *negatividad* que impidiese que la subjetividad fuese tomada en vano. Pues la ironía, como la ley, es una exigencia, y la ironía es una exigencia enorme, puesto que desdeña la realidad y exige la idealidad\*. Es claro que la idealidad está ya presente en esa búsqueda, si bien sólo como posibilidad, pues en el orden del espíritu lo buscado está siempre ya en la búsqueda, pues la búsqueda es como la agitación misma de lo buscado en el que busca. Y así como la ironía se asemeja a la ley, los sofistas se asemejan a los *fariseos*, que operaban en el ámbito de la voluntad exactamente del mismo modo que los sofistas en el del conocimiento. Lo que Sócrates hizo con los sofistas fue darles el instante subsiguiente, aquel en el que la verdad momentánea se diluía en la nada; es decir, hizo que la finitud fuese devorada por la infinitud. Pero la ironía de Sócrates no estaba dirigida sólo contra los sofistas, sino que lo estaba contra todo lo establecido; a todo eso le exigió idealidad, y esta exigencia fue el juicio que juzgó y condenó al helenismo. Pero su ironía no es un instrumento que utilizara al servicio de la idea; la *ironía* es su *posición*, y no tuvo más que eso. Si hubiese tenido la idea, su función destructiva no habría sido tan abarcadora. Alguien anunció la ley, pero fue otro quien trajo la gracia<sup>368</sup>; alguien impuso la exigencia en toda su fuerza, pero no era él quien podría colmar la exigencia<sup>369</sup>. Hay que recordar, sin embargo, que entre la exigencia de Sócrates y su cumplimiento *no* había *el devorador abismo* que hay entre la ley y la gracia. En la exigencia de Sócrates, el cumplimiento estaba contenido *κατὰ δύναμιν*. Con ello, la formación histórico-universal alcanza también un alto grado de

258

259

\* El hecho de que esa exigencia fuese verdadera para la época dentro de la historia universal fue precisamente lo que hizo que la ironía de Sócrates contase con autoridad histórico-universal, en lugar de la morbidez y del egoísmo que tendría en una época muy posterior en la que, dándose ya la idealidad en su medida plena, requiere de ella un sublimado excesivo.

plenitud. Schleiermacher observa en el ya citado ensayo (p. 54) que Platón es demasiado cabal como para ser un primer comienzo, y al observar esto se opone a Krug y a Ast, que pasan por alto a Sócrates y comienzan con Platón<sup>370</sup>. Pero la ironía es el comienzo, e incluso nada más que el comienzo; es y no es, y su polemicidad es un comienzo que en la misma medida es una conclusión, puesto que la aniquilación de la etapa precedente es tanto la conclusión de ésta como el comienzo de una nueva etapa, pues la aniquilación sólo es posible porque el nuevo principio está ya presente como posibilidad.

260 Dado el carácter bifronte propio de todo comienzo histórico, procederemos ahora a dar cuenta del otro costado de Sócrates, examinando su relación con el desarrollo cuyo comienzo se remonta a él\*. Sabemos que no se trata únicamente de Platón, sino que hay una multitud de escuelas que hacen que su sabiduría fluya de ese sitio\*\*. Puede que parezca que, para explicar este fenómeno, habría que suponer que hubo en Sócrates un alto grado de positividad. Ya he intentado anteriormente mostrar que la relación con Alcibiades, en particular, puede ser explicada muy bien | sin suponer una tal positividad, e incluso que sólo es posible explicarla cuando se da por supuesto que no la había. He intentado mostrar asimismo el encanto del que se valía la ironía para capturar los ánimos. Tendré que proceder a una consideración análoga a fin de mostrar que la ironía puede, a su vez, explicar ese fenómeno, e incluso que ese fenómeno exige ser explicado por la ironía. Hegel observa (*Geschichte der Philosophie*, vol. II, p. 126)<sup>373</sup> que la diversidad de las filosofías surgidas de la enseñanza de Sócrates fue un motivo de reproche, y su respuesta es que eso se debió a la indeterminación y

\* Platón resume su relación con Sócrates de manera tan bella como piadosa en la conocida frase según la cual agradecía cuatro cosas a los dioses: haber sido un ser humano y no un animal, un hombre y no una mujer, un griego y no un bárbaro, pero más que nada el haber sido ciudadano ateniense y contemporáneo de Sócrates<sup>371</sup>.

\*\* Cf. *Rheinisches Museum*, Bonn, 1827<sup>372</sup>. *Grundlinien der Lehre des Sokrates*, por Ch. A. Brandis, p. 119: *Aber eine so große Anzahl sehr begabter Männer hat kein Philosoph des Alterthums in dem Maße für sich und für Erforschung der Wahrheit gewonnen, wie Sokrates, keiner wie er, eine Mannichfaltigkeit von Schulen veranlaßt, die in Lehre und Lehrweise höchst verschieden unter einander, sich in der Ueberzeugung vereinigten, dem Sokrates ihre leitenden Grundsätze zu verdanken. Unter den philosophischen Schulen, deren von einigen zehn, von andern neun, als ethische, i.e., Sokratische bezeichnet wurden, fand sich außer der Epicuräischen schwerlich eine, die solche Bezeichnung verschmäht haben würde* [«Pero ningún filósofo de la antigüedad ganó para sí mismo y para la búsqueda de la verdad tan elevado número de hombres dotados como Sócrates lo hizo; nadie como él dejó una multitud de escuelas que, diferentes entre sí por sus doctrinas y sus métodos, compartían la convicción de deberle a Sócrates sus principios conductores. Entre las escuelas filosóficas, diez según algunos, nueve según otros, designadas como éticas, i.e., socráticas, es difícil encontrar alguna, aparte de la epicúrea, que haya despreciado tal designación»]. (La Academia, las escuelas de Megara, de Eretria, de Elis, la peripatética, la cirenaica, la cínica, la estoica, la epicúrea.)

abstracción de su principio. Que haya podido hacerse tal reproche muestra ya que se habría deseado que Sócrates fuese distinto de lo que fue en realidad. Pues, seguramente, si la posición de Sócrates hubiese contado con la limitación que caracteriza a toda positividad intermedia, ni por toda la eternidad habrían podido tantos descendientes reclamar su derecho de primogenitura. Si su posición fue la *negatividad absoluta*, en cambio, la explicación es fácil, pues dicha posición contiene en sí la posibilidad de todas las cosas, la posibilidad de la completa infinitud de la subjetividad. Hegel observa en p. 127, hablando de tres de las escuelas socráticas (la megárica, la cirenaica y la cínica), que cada una de ellas en particular es divergente respecto de las otras, y agrega que esto muestra a las claras que Sócrates carecía de un sistema positivo. Pero no sólo careció de un sistema positivo, sino que también *careció de positividad*. Intentaré mostrar esto más adelante, al hacer referencia a la manera en que Hegel atribuye a Sócrates la idea del bien; por ahora basta con observar que el bien fue asimismo algo que poseyó sólo en tanto que negatividad infinita. En el bien, la subjetividad está en legítima posesión de una meta absolutamente válida a la cual tender; pero Sócrates no partió del bien sino que llegó a él, fue a parar en el bien, y por esa razón el bien mismo es para él algo completamente abstracto<sup>3</sup>. Pero dado que las declaraciones de Hegel se ven restringidas de esta manera, debemos | también, paralelamente, prolon- 261 garlas haciendo resaltar la enorme elasticidad propia de esa negatividad infinita. No basta con decir que la diversidad de las escuelas socráticas permite concluir que Sócrates no tuvo un sistema positivo; a eso hay que añadir que, en virtud de su propio énfasis, la negatividad infinita hizo posible la positividad en su conjunto, que fue una infinita *incitación y estímulo* para la positividad. Así como Sócrates podía comenzar por cualquier parte en la vida cotidiana, así también su significación en la evolución histórico-universal con-

<sup>3</sup> Hegel parece estar de acuerdo también en esto (p. 124), pero no siempre es del todo consistente: *Sokrates selbst war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtsein überhaupt das einfache Wesen des Selbstgedankens, das Gute, aussprach und die bestimmten Begriffe vom Guten untersuchte, ob sie das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch sie in der That bestimmt sei. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menschen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen, und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen* [«Sócrates mismo no había hecho más que interpretar el bien como la simple naturaleza autoperseverante de la conciencia en general, e indagar si los conceptos determinados del bien expresaban debidamente aquello cuya esencia debían expresar para que el asunto quedara realmente definido a través de ellos. El bien se constituyó en fin del obrar humano. De ese modo hizo que el entero universo de la representación, la esencia objetiva en general, reposara sobre sí misma, sin intentar pasar del bien, la esencia de lo consciente en cuanto tal, a la cosa, ni reconocer la esencia en tanto que esencia de la cosa»].

sistió en ser un comienzo infinito que contenía en sí una multiplicidad de comienzos. Es, por tanto, positivo en tanto que comienzo, pero negativo en tanto que mero comienzo. Su situación es inversa a la de los sofistas. Pero la *unidad* de esas dos cosas es precisamente la *ironía*. Por eso vemos también que las tres escuelas socráticas coinciden en lo que respecta a la universalidad abstracta\*, por muy diferentes que sean, por lo demás, sus maneras de concebirla. Ésta presenta justamente la ambigüedad de poder dirigirse de manera polémica contra lo finito, por un lado, y de ser instigadora de lo infinito, por el otro. Así, si la compañía de Sócrates fue para sus discípulos, en caso que se me permita utilizar esta expresión, imprescindible a fin de poder mantener la investigación en marcha, en el orden histórico-universal tiene asimismo la importancia de haber puesto a flote la nave de la especulación. Pero esto no deja de implicar una *infinita polemicidad*, una fuerza capaz de quitar del camino cualquier obstáculo que se opusiese a su avance. Él mismo pertenece todavía a una formación pasada, pero con él comienza una nueva\*\*. Descubre en sí mismo el otro continente, en el mismo sentido

262 | en que Colón había ya descubierto América antes de embarcar y de descubrirla realmente. Su negatividad impide que se produzca un retorno tanto como anticipa el descubrimiento real. Y así como su movilidad espiritual y su entusiasmo fueron motivo de inspiración para sus discípulos en el trato cotidiano, así también el entusiasmo de su posición es la energía que conmueve a la positividad subsiguiente.

Se ha mostrado anteriormente que Sócrates fue totalmente *negativo* en su relación con lo establecido, que permaneció suspendido por encima de las determinaciones de la vida sustancial con *irónica* suficiencia; se ha mostrado también que se relacionó de manera igualmente *negativa* con la positividad que los sofistas proponían e intentaban establecer y afianzar multiplicando sus fundamentos, y que con *irónica* libertad fue asimismo consciente de estar más allá de todo eso. Su *posición total* se remata, por tanto, en la *negatividad infinita*, la cual es negativa respecto del desarrollo precedente y negativa también respecto del subsiguiente, pese a que en otro sen-

tido es positiva en ambos respectos, es decir, *infinitamente ambigua*. Toda su vida fue una protesta contra lo establecido, contra la vida sustancial del Estado; salió al encuentro de los sofistas y de su tentativa de subrogación de lo establecido. Los fundamentos de los sofistas no fueron capaces de resistir el vendaval de su infinita negatividad, que en un instante arrasó con todas las poliposas ramificaciones en las que el sujeto particular y empírico estaba atrapado, arrastrándolas hacia el océano infinito en el que lo bueno, lo verdadero, lo bello, etc., confinaban con la negatividad infinita. Esto por lo que respecta a las condiciones de manifestación de la ironía. En lo que concierne a su manera de revelarse, la ironía se hizo notar, por un lado, de manera *parcial* en tanto que momento dominado en el proceso discursivo, y, por el otro, de manera *total* y en su total infinitud, con lo cual, finalmente, arrebató a Sócrates mismo.

\* Véase la exposición hegeliana de los principios de estas escuelas, pp. 127-28.

\*\* Compárese con esto nuestra observación final, p. 209<sup>174</sup>. (Sócrates) llega de este modo a ser extraño al entero universo al que pertenece, la conciencia de la época no tiene predicado alguno para él que, insombrable e indeterminable, pertenece a otra formación.



## LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE SÓCRATES

Queda por mostrar cómo la concepción presentada en este tratado se relaciona con perspectivas anteriores, permitiéndole así dar sus primeros pasos en el mundo. Claro que mi intención no es en modo alguno enumerar todas las concepciones posibles, ni recurrir a ese resumen histórico con el fin de formarme a mí mismo a imagen y semejanza de los nuevos discípulos de cierta nueva escuela que, habiendo adoptado el género del cuento, vuelven a repetir la lección entera en cada nueva fase. Cualquiera advertirá lo absurdo que sería retroceder hasta el punto de habérselas con la concepción de Bruckner o con la de un Tychsen, o ser tan exhaustivo como para llegar a evocar a Krug<sup>375</sup>. Comenzar con el conocido ensayo de Schleiermacher<sup>376\*</sup> fue ya comenzar por el comienzo, si bien no

\* La tarea misma emprendida por Schleiermacher, poner de relieve el valor de Sócrates como filósofo, muestra ya que no se puede esperar obtener de ella un resultado absolutamente cabal. En el caso de Sócrates —para recordar una vez más una frase de Hegel ya citada con anterioridad, y que es curioso que le pertenezca a Hegel— no se trata tanto de filosofía como de vida individual<sup>377</sup>. Pues bien, lo que Schleiermacher reivindica en Sócrates es la idea del saber, y ésta es asimismo la positividad que en opinión de Schleiermacher, como notáramos al comienzo, se oculta tras la ignorancia de aquél. Schleiermacher observa en p. 61: *Denn woher anders konnte er auch, was Andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens. Und überall wo er das Nichtwissen darlegt, sieht man, er geht von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann daß alles Wissen Ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, daß man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerspruch verwickelt werden mit einem andern, und daß auch ein von Einem Punkte aus abgeleitetes durch richtige Verknüpfung gefundenes Wissen nicht dürfe widersprechen einem von einem andern Punkte auf gleiche Weise gefundenen, und indem er an den gangbaren Vorstellungen der Menschen solche Widersprüche aufdeckte, suchte er in Allen, die irgend verstehen oder auch nur ahnen konnten, jene Grundgedanken aufzuregen* [«Pues de qué otro modo podía declarar que lo que otros creían saber era ignorancia, si no por ser capaz de

264 puedo estar de acuerdo con Brandis<sup>380</sup> en cuanto a que Schleiermacher haya sido el primero en indicar el camino. I

Hegel constituye, obviamente, un punto de inflexión en la concepción de Sócrates. Por eso comenzaré con Hegel y terminaré con Hegel, sin prestar atención ni a sus precursores ni a sus sucesores, pues aquéllos habrán encontrado ya su confirmación en la concepción hegeliana en caso de haber tenido alguna importancia, y estos otros tienen sólo un valor relativo en comparación con Hegel. Así como su exposición de lo histórico no merece jamás el reproche de haber perdido el tiempo en rencillas domésticas, así también se con-

una más correcta representación del saber y de un procedimiento más correcto basado en la misma? Dondequiera que haga referencia a la ignorancia, le vemos partir de estas dos consideraciones: primero, que el saber es el mismo en todo pensamiento verdadero, de manera que cada uno de estos pensamientos debería tener la forma característica del mismo; luego, que todo saber configura una totalidad. Su argumentación se basa siempre, de hecho, en que partiendo de un pensamiento verdadero no puede incurrirse en contradicción con otro, y que un saber inferido y correctamente derivado a partir de un punto no podría tampoco estar en contradicción con otro obtenido del mismo modo a partir de otro punto; poniendo al descubierto tales contradicciones en la representación habitual de los hombres, buscaba suscitar pensamientos de fondo en todos aquellos que pudiesen comprenderlo o cuanto menos barruntarlo. Más adelante le atribuye el método y concibe que éste, a la luz del Fedro, tiene una doble consigna: *zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit zusammenfasse und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur gemäß in mannigfaltiges theile* [=saber cómo reunir correctamente lo múltiple en la unidad, y cómo redistribuir en lo múltiple una gran unidad según su naturaleza]<sup>379</sup> (p. 63). A juzgar por lo que aquí se sugiere, vemos que en esa exposición no hay nada que no cuadre con nuestra concepción de conjunto. Lo que aquí se enfatiza es, en efecto, la idea de consistencia, la ley sobre la que descansa el reino del saber; pero ésta es concebida de manera tan negativa, que el principio contenido en ella y utilizado por Sócrates mismo es el *principium exclusi medi inter duo contradictoria* [principio de tercero excluido]. En cuanto a la totalidad que el saber en su conjunto ha de configurar, se la concibe también de manera tan negativa que en realidad se trata de la negatividad absoluta. Es decir, que las dos consignas del método son negativas, pues la unidad bajo la cual se reúne lo múltiple es la unidad negativa en la que desaparece, y la división en que se disuelve la unidad es la negatividad de lo discursivo. También hemos concebido como algo esencial a la dialéctica de Sócrates el hecho de suministrar la infinita consistencia de lo ideal. I Lo que falta en Schleiermacher, en cambio, si bien en cierta medida no es justo exigirselo, ya que él mismo ha delimitado su tarea, es la conciencia de la significación de Sócrates como personalidad. A este respecto son enormes los méritos del tantas veces citado escrito de Baur<sup>379</sup>; la consideración general según la cual la *similitud* entre Sócrates y Cristo debe buscarse, más concretamente, en el valor que ambos tuvieron en tanto que personalidades, es particularmente fructífera. Lo único que queda por subrayar es la infinita disimilitud que sigue habiendo en el interior mismo de esa similitud. En lo precedente, he insistido en recordar que la *ironía* es una *determinación de la personalidad*. Es decir que ésta implica la retroyección característica de la personalidad, busca retroceder sobre sí, se pliega sobre sí misma. Sólo que, de este movimiento, la ironía vuelve con las manos vacías. No es que se relacione con el mundo para hacer de esa relación un momento del contenido de la personalidad, sino que su relación con el mundo consiste en dejar de relacionarse con el mundo a cada instante, en retractarse con escéptica reserva (*έτοιμή*) en el momento en que se supone que dicha relación comenzaría; pero esa reserva es el reflejo de la personalidad en sí misma, el cual, desde luego, es abstracto y carece de contenido. La personalidad irónica, por tanto, es en realidad sólo el contorno de una personalidad. En este sentido vemos que hay una *absoluta disimilitud* entre Sócrates y Cristo; pues Cristo albergaba de manera inmediata la plenitud de lo divino, y su relación con el mundo es absolutamente real, y por eso los miembros de la comunidad se saben miembros de su cuerpo.

centra en cada batalla decisiva con una prodigiosa intensidad de espíritu. Hegel capta y comprende la historia en sus grandes formaciones. Por eso tampoco se permite que Sócrates se quede ahí como *ein Ding an sich*, sino que se le exige mostrarse, lo quiera o no lo quiera.

I La dificultad inherente a la provisión de un *saber* acerca de lo 265  
*fenoménico* en la existencia de Sócrates no es algo que inquiete a Hegel. No repara en absoluto en tales minucias. Y cuando los informes de los preocupados arúspices aseguran que las gallinas sagradas se niegan a comer, su respuesta es la misma que la de Apio Claudio Pulcro: ¡que beban entonces!, y las echa por la borda<sup>381</sup>. En su exposición de Sócrates en *Geschichte der Philosophie*, pese a que él mismo observa que en el caso de Sócrates no se trata tanto de filosofía como de vida individual, no hay nada que aclare la relación entre las tres diversas concepciones contemporáneas de Sócrates\*. Utiliza un único diálogo de I Platón\*\* como ejemplo del 266  
método socrático, sin precisar, no obstante, por qué escoge precisamente éste. Utiliza de modo completamente indistinto los *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte tanto como la *Apología* de Platón. No se inclina demasiado por las disquisiciones, y *ni siquiera* ve con simpatía los esfuerzos de Schleiermacher por ordenar los diálogos platónicos, de manera que una gran idea fuese paulatinamente moviéndose y desplegándose a través de ellos. *Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die andern Neben-Dialoge ächt seien, — (über die großen kann obnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), — ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an* [=La literariedad, el criticismo del señor Schleiermacher, el crítico sondeo respecto de si este o aquel diálogo secundario es auténtico —por lo que respecta a los diálogos principales, de todos modos, el testimonio de los antiguos no deja lugar a dudas— es algo totalmente superficial en filosofía y responde al hiper-criticismo de nuestra época] (p. 179). Todos esos esfuerzos son

\* Aristófanes es una excepción; volveremos sobre esto.

\*\* Respecto de este diálogo hace una observación totalmente general (p. 69): *So in der Art endigen sich eine Menge xenophontischer und platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der Lysis: Was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik eingeleitet mit der Untersuchung, was das Gerechte sei. Diese Verwirrung hat nur die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dieß ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß negative Seite ist die Hauptsache* [=Muchos de los diálogos de Jenofonte y de Platón terminan de esta misma manera, dejándonos totalmente insatisfechos con respecto al resultado (al contenido). Así el *Lysis*, respecto de qué es lo que procura el amor y la amistad entre los hombres, y también *La república*, que comienza indagando qué es lo justo. El efecto de este desconcierto es que incita a seguir pensando, y éste es el propósito de Sócrates. Este aspecto puramente negativo es lo fundamental.]<sup>382</sup>.

vanos para Hegel, y una vez que los fenómenos están listos para el desfile, tanta es su prisa y tanta la importancia que da a su puesto de comandante general de la historia universal, que no tiene tiempo más que para deslizar sobre ellos una monárquica mirada. Si bien de esta manera elude muchos detalles insignificantes, se le escapan también ciertas cosas que aparecerían como momentos necesarios en una exposición verdaderamente completa. De esto resulta a su vez que, en ocasiones, lo que se ve perjudicado al ser pasado por alto intenta resarcirse metiéndose en otra parte. De ahí que en su explicación del sistema platónico nos encontremos con algunas *observaciones dejadas a su suerte* que pretenden pasar por absolutas, puesto que se ha eliminado el contexto en el que se mostrarían en su relativa (pero, por eso mismo, mucho más fundada) verdad. P. 184: *Was von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiß, daß wir aus Platos Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind.* Pag. 222: *Diese Dialectik [...] sehen wir bei Plato häufig, Theils in den mehr eigentlich sokratischen, moralischen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen.* Pag. 226: *Die Dialectik in dieser höheren Bestimmung [...] ist die eigentlich platonische.* Pag. 230: *Viele Dialoge enthalten so nur negative Dialectik; das ist die sokratische Unterredung* [«No hace falta que investiguemos qué corresponde a Sócrates y qué a Platón en los diálogos presentados. Lo cierto es que estamos en condiciones de reconocer cabalmente el sistema de Platón a partir de sus diálogos». P. 222: «En Platón nos encontramos a menudo con esta dialéctica» (es decir, aquella cuyo resultado es sólo negativo), «por un lado en los diálogos más propiamente socráticos\* o morales, y por otro en los numerosos diálogos que se ocupan de la idea sofística de la ciencia». P. 226: «La dialéctica en su determinación más elevada» (aquella que resuelve las oposiciones en lo universal, de modo tal que esa resolución de la contradicción es lo afirmativo) «es la dialéctica propiamente platónica\*\*». P. 230: «Muchos de los diálogos no contienen más que dialéctica negativa; tal cosa es la conversación socrática». Pues bien, estas observaciones aisladas están en total consonancia con lo que he intentado poner de manifiesto en la primera parte de esta investigación. No puedo seguir

\* Mediante el predicado «más propiamente socráticos», Hegel establece una distinción entre los diálogos, sin indicar más allá de esto, sin embargo, si se consenta o no con los esfuerzos de la filología.

\*\* Diciendo que esta dialéctica es «la propiamente platónica», establece una oposición con respecto a otra dialéctica que no es tan propiamente la platónica.

apelando a ellas, sin embargo, puesto que han sido totalmente dejadas a su suerte.

La *presentación propiamente dicha* de Sócrates se encuentra en *Geschichte der Philosophie*, vol. II, pp. 42-122. A ésta me remitiré ahora. Lo notable de esta presentación de Hegel es que empieza y termina con *la persona de Sócrates*. En efecto, pese a que en varios pasajes Hegel parece querer reivindicar en él una positividad y pese a atribuirle la idea del bien, resulta evidente que la determinación del individuo en relación con el bien es arbitraria, y que el bien como tal no tiene ninguna fuerza vinculante. Se observa en p. 93: *Das Subject ist das Bestimmende, das Entscheidende. Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subject* [«El sujeto es lo determinante, lo decisivo. Es el sujeto el que determina, ya sea que el espíritu decida lo bueno o lo malo»]. (Es decir: el sujeto es libre frente a aquello que supuestamente debería, en realidad, determinarlo a él, es libre frente a ello en todo momento y no sólo en el instante de la elección, pues el arbitrio no constituye ley alguna, consistencia alguna, contenido alguno). I *Der Punkt der Entscheidung aus sich selbst fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieses war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Sokrates wird dieser entscheidende Geist in das subjective Bewußtseyn des Menschen verlegt; und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjectivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subject zurück; und das Folgende ist nun eine Entwicklung seiner Persönlichen Verhältnisse* [«El tema de la decisión a partir de sí mismo comenzó a imponerse con Sócrates; para los griegos, su determinación era inconsciente. Con Sócrates, ese espíritu capaz de decisión se traslada a la conciencia subjetiva del hombre; la pregunta es, por lo pronto, cómo esa subjetividad se manifiesta en el propio Sócrates. El hecho de que la persona, el hecho de que el individuo pase a ser lo decisivo, nos remite a Sócrates en tanto que persona, en tanto que sujeto; todo lo demás no es otra cosa que un desarrollo de sus circunstancias personales»]<sup>383</sup>. Pues bien, la forma bajo la cual la subjetividad se muestra en Sócrates es precisamente lo demoníaco; pero puesto que Hegel mismo insiste, con razón, en que lo demoníaco no es todavía una conciencia moral, vemos que, en Sócrates, la subjetividad oscila entre la subjetividad finita y la infinita, pues el sujeto finito se infinitiza en la conciencia moral. P. 95: *Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz nothwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewußtseyn kam, so auch die andere Seite, die Einzelheit des Geistes. Sein rei-*

nes Bewußtseyn stand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative [«La conciencia moral es la representación de la individualidad en general, del espíritu que se sabe a sí mismo y que es, además, verdad universal. El demonio de Sócrates es el aspecto total y necesariamente otro respecto de su universalidad; así como fue consciente de ésta, así también lo fue del otro aspecto, de la singularidad del espíritu. Su conciencia pura estaba por encima de ambos aspectos. Enseguida advertimos qué es lo que falta en este último aspecto, es decir, la falta de universalidad es compensada de manera defectuosa, de un modo singular, y no por la reposición de lo corrupto a través de lo negativo»]<sup>384</sup>. Que su pura conciencia haya estado por encima de ambos aspectos, sin embargo, es manifiestamente lo que he expresado al decir que poseía la idea del bien en tanto que negatividad absoluta.

Sería engorroso desarrollar de manera coherente las muchas y excelentes observaciones aisladas hechas por Hegel en esta sección, la concisión de pensamiento que lo caracteriza, ya que a menudo son tantos los elementos que reúne que es difícil encontrarles coherencia. Algunos de esos elementos han sido ya utilizados en la parte precedente de mi tratado. Al considerar la totalidad de la exposición hegeliana, en cambio, y considerándola en relación con la modificación que he hecho notar, creo que sería mejor poder tratar todo esto bajo una sola rúbrica: ¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral? Bajo esta rúbrica podrán ser comentados también los momentos más importantes de la concepción de Hegel.

269 | ¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral?

De un modo totalmente general, Hegel describe así la importancia de Sócrates en la evolución (p. 43): *Socrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtseyn; das Gute, als solches, frei von der seyenden Realität, frei gegen das Verhältniß des Bewußtseyns zu seyender Realität — es sey einzelnes sinnliches Bewußtsein (Gefühl und Neigungen), — oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur speculirenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß* [«Sócrates interpreta la esencia como el Yo universal, como el bien, la conciencia que reposa sobre sí misma; el bien en cuanto tal, libre de la realidad entitativa, libre con respecto a la relación de la conciencia con la rea-

lidad entitativa —de la conciencia particular y sensible (sentimientos e inclinaciones)— o, finalmente, libre del pensamiento que especula sobre la naturaleza, que pese a ser pensamiento tiene todavía la forma del ser, y en el que no soy todavía consciente de mí mismo»]<sup>385</sup>. De este modo, Sócrates ha llegado al ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Tal es el primer momento; el segundo es que este bien, este universal, debe ser conocido por mí.

Para no darle a esto mayor peso del que tiene en opinión de Hegel, sin embargo, es necesario decir algo respecto de su enseñanza. Que en opinión de Hegel la enseñanza de Sócrates fue negativa, que su meta fue lo negativo, que estuvo orientada a hacer vacilar y no a sujetar, que lo negativo no es, en Sócrates, inmanente a una positividad, sino un fin en sí mismo, se desprende ya de la serie de declaraciones aisladas que he citado poco más arriba, como así también de las múltiples observaciones que se encuentran en la sección dedicada precisamente a Sócrates; esto mismo se hace todavía más claro, sin embargo, en el modo en que Hegel habla de la concepción aristofánica de Sócrates. En la p. 85 observa que fue Aristófanes quien concibió la filosofía socrática en el aspecto negativo, de manera que todo lo establecido desaparece en la universalidad indeterminada. Y observa que por nada del mundo justificaría o, tan siquiera, disculparía a Aristófanes. P. 89: *Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Socrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung. Aristophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialectischen des Socrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich) mit so festem Pinsel dargestellt zu haben .... Socrates' Allgemeinheit | hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Gesetze), wie sie im unbefangenen Bewußtseyn ist; — dieß Bewußtseyn wird so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der ihm als an sich galt* [«El exceso que cabría achacar a Aristófanes es el de haber llevado esta dialéctica a su más exacerbada consecuencia; pero no puede decirse que esta presentación de Sócrates sea equivocada. Aristófanes no se equivoca en modo alguno, y uno no puede dejar de admirar su profundidad al reconocer el carácter negativo de la dialéctica de Sócrates y al representarla (libremente y a su modo) con tan firmes pinceladas... La universalidad de Sócrates presenta el aspecto negativo de la superación de la verdad (leyes) tal como se da en la conciencia ingenua; esta conciencia llega a ser la pura libertad sobre el contenido determinado que se le presentaba como algo en sí»]<sup>386</sup>. El carácter negativo de la enseñanza de



Sócrates es expresado también de otra manera en Hegel, cuando observa que su filosofía no es filosofía especulativa sino un *individuelles Thun* [«un obrar individual»] (p. 53). Moralizaba con el fin de provocar ese obrar individual; *es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, düsteres Moralisieren u. s. f.* [«no, sin embargo, a manera de prédica, exhortación, adoctrinamiento, oscura moralización, etc.»] (p. 58), esas cosas no cuadran con la urbanidad griega. Dicha moralización se expresaba más bien en el hecho de hacer que cada uno pensara en sus deberes. Se ocupó de los intereses de jóvenes y viejos, zapateros, herreros, sofistas, estadistas, ciudadanos de toda índole, ya fuesen intereses domésticos (la crianza de los hijos) o los intereses del saber, haciendo que el pensamiento de todos ellos, *a partir del caso determinado*, se orientara hacia lo universal, hacia lo verdadero y bello válido en sí y para sí (p. 59).

He ahí la *significación de su actividad moralizante*; y aquí habrá de mostrarse también lo que Hegel entiende cuando, plegándose a la tradición antigua, llama a Sócrates el *fundador de la moral*<sup>387</sup>. No debe pasarse por alto, sin embargo, la harto conocida significación que la moral recibe en Hegel. Éste distingue la *moralidad* y la *eticidad*. Pero la eticidad es por un lado la eticidad ingenua, tal como la antigua eticidad griega, y por el otro una determinación más elevada que aparece, a su vez, tan pronto como la moralidad ha reflexionado sobre sí misma<sup>388</sup>. Por eso en su *Philosophie des Rechts* trata la moralidad antes de pasar a la eticidad<sup>389</sup>. Al hablar de la moralidad, del bien y de la conciencia moral, desarrolla las formas morales del mal, la hipocresía, el probabilismo, el jesuitismo, la alegación de la propia conciencia moral, la ironía<sup>390</sup>. El individuo moral es el individuo negativamente libre. Es libre porque no está atado a otra cosa, pero es negativamente libre, precisamente porque no está limitado por otra cosa. O sea, que sólo cuando el individuo está en sí mismo estando en su otro, sólo entonces es libre de verdad, *i.e.*, positivamente, afirmativamente. La *libertad moral* es, por tanto, *arbitrio*, es la posibilidad del bien y del mal, y por eso Hegel mismo observa en *Philosophie des Rechts*, p. 184<sup>391</sup>: *Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen* [«La conciencia moral es, en tanto que subjetividad formal, estar presto a volcarse hacia el mal»]. En el antiguo helenismo, el individuo no era en modo alguno libre en este sentido, era prisionero de la eticidad sustancial, aún no se había hecho cargo de sí mismo, no se había apartado de esa circunstancia inmediata, no había llegado aún a conocerse a sí mismo. Fue Sócrates quien le permitió lograrlo, no a la manera de los sofistas, que enseñaban al individuo a restringirse a sus intereses

particulares, sino que permitió que el individuo lo lograra mediante la universalización de la subjetividad, y *en ese sentido* es el *fundador de la moral*. Sócrates puso de relieve la significación de la conciencia, no de manera sofística sino de manera especulativa. Alcanzó el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento, alcanzó la determinación del saber en función de la cual el individuo resultaba extraño a la inmediatez en la que hasta entonces había vivido. El individuo debía no ya obrar con vergüenza ante la ley, sino saber de manera consciente la razón de su obrar. Pero ésta es, como veremos, una *determinación negativa*, tan negativa respecto de lo establecido como negativa respecto de la positividad más profunda que, en tanto que especulativa, condiciona de manera negativa.

Esto mismo se muestra en el contexto de la definición del concepto de virtud. Hegel examina la concepción de Aristóteles acerca de la definición socrática de la virtud; vamos a seguirlo. En p. 77<sup>392</sup> cita como aristotélico el enunciado: *«Socrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Phythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμης) machte. Dieß ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntniß). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische — empfindende — Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft (πάθος) und die Sitte (ἥθος)»* [«Si bien Sócrates aventajó a Pitágoras al hablar de la virtud, no habló todavía de manera totalmente correcta, pues hizo de la virtud un saber (ἐπιστήμη). Esto, de hecho, es imposible. Pues todo saber está ligado a un fundamento (λόγος), y el fundamento está en el pensar, con lo cual sitúa todas las virtudes en el discernimiento (conocimiento). Lo que sucede entonces es que supera el aspecto alógico (susceptible) del alma, es decir la pasión (πάθος) y las costumbres (ἥθος)»]. Y hace notar que ésta es una buena crítica: *Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Socrates vermißt, die Seite der subjectiven Wirklichkeit — heutiges Tages Herz — ist* [«Vemos que aquello que Aristóteles echa de menos en la definición socrática de la virtud es el aspecto de la realidad subjetiva, lo que hoy en día es el corazón»]. Lo que le falta a la virtud es, por tanto, una *determinación del ser*, ya sea que se la conciba con referencia al sujeto particular o que, en un sentido más elevado, se la vea realizada en el Estado. Pero Sócrates aniquiló la conciencia inmediata y sustancial del Estado y no alcanzó la idea del Estado; consecuentemente, la virtud sólo podía ser definida de manera abstracta, y la realidad de la virtud no está ni en el Estado ni en la personalidad, la cual no se da plenamente sino en el Es-

tado\*. En p. 78n<sup>393</sup>, entretanto, se cita como aristotélica la afirmación según la cual Sócrates *habe einer Seits ganz richtig geforscht, anderer Seits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sey, sey unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sey, darin habe er recht. Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber sagen sie ist mit dem Logos* [=analizó correctamente un aspecto pero incorrectamente el otro. No es cierto que la virtud sea ciencia, pero tiene razón en cuanto a que no hay virtud sin discernimiento (sin saber). Sócrates transformó la virtud en logos; nosotros decimos, en cambio, que la virtud es con el logos-]\*. También ésta es para Hegel una definición muy acertada. Que lo universal comience con el pensamiento constituye un primer aspecto, pero la virtud en tanto que carácter implica que *el hombre lo sea*, implica el corazón,

\* Suele hacerse referencia a Sócrates como un dechado de virtud; también Hegel mantiene esta perspectiva y observa en p. 55<sup>393</sup>: *Socrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltensamkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und Bürger, entfernt von Habsucht, Herrschsucht* [=Sócrates fue un dechado de todas las virtudes morales: sabiduría, modestia, continencia, moderación, justicia, valentía, perseverancia, firme sentido de la legalidad respecto de los tiranos y del ciudadano, ausencia de codicia y de afán de dominación-]. Esto es muy cierto; pero el predicado que Hegel utiliza en relación a estas virtudes, «morales», indica ya que carecían sin embargo de la profunda seriedad que cada virtud alcanza sólo cuando está subordinada a una totalidad. Pero puesto que para Sócrates el Estado había perdido su significación, sus virtudes no son virtudes civiles sino virtudes personales e incluso, para designarlas de la manera más estricta, virtudes experimentales. El individuo es libre frente a ellas; por eso Sócrates está libre de la mojigatería que a menudo se manifiesta en los moralistas rigurosos, y si debemos darle la razón a Hegel en este sentido: *daß wir uns Socrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben* [=que no debemos en modo alguno pensar en Sócrates en el sentido de la litanía de la virtud moral-] (p. 56)<sup>394</sup>, no es menos cierto que todas esas virtudes tienen realidad para el individuo sólo como experimento. Permanece libre frente a ellas, puede dispensarse de ellas cuando quiera, y si no lo hace es porque no quiere, y si no lo quiere es, a su vez, porque él no quiere; en él no se da nunca un compromiso más profundo que éste. En tal sentido bien puede decirse que el individuo nunca se planta seriamente ante estas virtudes por mucha que sea la seriedad con que las toma, pues no puede negarse que todo ejercicio arbitrario carece de seriedad y no es otra cosa que sofística en el registro del obrar.

<sup>393</sup> El principio según el cual la virtud es saber puede explicarse también de otra manera en el caso de Sócrates, teniendo en cuenta el otro principio: que el pecado es ignorancia, y un principio socrático al que varias veces nos hemos referido en lo precedente. El principio según el cual la virtud es saber contiene, como se ha expuesto más arriba, no sólo una determinación negativa respecto de la eticidad ingenua, que en su total inocencia no sabe lo que hace, sino también una indicación de aquel infinito carácter consecuente del bien respecto de sí mismo, que hace que su movimiento abstracto le lleve más allá de todas las determinaciones de la finitud. Esto se ve de manera aún más clara en el principio según el cual el pecado es ignorancia, pues éste implica que el pecado es inconsecuencia. El pecado se detiene en un punto, decae, no persiste en la infinitud que es propia del bien. Al desembarazarse de la eticidad inmediata, la virtud determinada como saber asume una figura ideal acorde a la infinitud ideal del bien. En la eticidad sustancial, la virtud se ve a cada instante limitada; en la eticidad de la idealidad, la virtud se sabe incorporada a la infinitud del bien, se sabe en la infinitud en la que se sabe el bien. Pero todas éstas seguirán siendo abstractas determinaciones negativas en tanto uno se atenga a la mera determinación del saber, por más que se trate de la negatividad absoluta e infinita. Que el pecado sea ignorancia e inconsecuencia es algo verdadero desde un punto de vista metafísico completamente abstracto que todo lo considera en atención a su infinito carácter consecuente respecto de sí.

el temperamento, etc. Hay, por tanto, dos aspectos: lo universal y la individualidad realizante, el espíritu real<sup>396</sup>.

Así llegamos de nuevo al punto en el que se muestra en qué sentido Sócrates tuvo algo de positivo. Hemos regresado, pues, al punto que habíamos dejado atrás, al hablar de su enseñanza. Ésta tendía a hacer que lo universal apareciera en contradicción con lo particular. Por lo que respecta al principio socrático, por tanto, la primera determinación, que por importante que sea no es sino formal, es que la conciencia postula por sí misma qué es lo verdadero (cf. p. 71). Tal es el *principio de la libertad subjetiva*, que uno guía la conciencia por sí mismo. Con ello se pone de manifiesto lo universal. Pero lo universal tiene un aspecto positivo y un aspecto negativo (cf. p. 79). Habrá que ver entonces si Hegel logra demostrar de este modo la presencia de un aspecto positivo en la concepción de Sócrates, o si no tendremos que retomar, más bien, aquella observación de Hegel (p. 70): *Dieß ist kurtz die Manier — (und die Philosophie) — des Socrates* [=tal es, en suma, el procedimiento (y la filosofía) de Sócrates-], observación que se anunciaría a manera de epígrafe, como si mereciera un valor especial. Luego añade: *Es scheint, als hätten wir noch nicht viel von der socratischen Philosophie dargestellt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtseyn des Socrates selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das Gute ist das Allgemeine... Es ist ein in sich concretes Princip, das aber in seiner concreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des socratischen Princip. Affirmatives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwicklung* [=Al parecer, no habríamos dicho aún lo suficiente acerca de la filosofía socrática si nos contentáramos sólo con el principio; pero es que ésa es la cuestión principal, a saber, que la conciencia de Sócrates haya alcanzado tan sólo esa abstracción. El bien es lo universal... Es un principio concreto en sí que, sin embargo, no se presenta todavía en su determinación concreta; y en esa abstracta detención reside el fallo del principio socrático. No puede darse de manera afirmativa, pues carece de un desarrollo ulterior-]. Al alcanzar el bien en sí y para sí, Sócrates dio un paso gigantesco en comparación con los sofistas. Los sofistas se detuvieron en la infinita refracción del bien en lo provechoso y en la multiplicidad de lo ventajoso. Pero hay que aclarar que Sócrates no partió de allí sino que llegó allí. Lo universal tiene, por tanto, un aspecto positivo y un aspecto negativo. La realidad de la eticidad había sido socavada, y ese hecho cobra conciencia con Sócrates. Puso la eticidad a la altura del entendimiento; pero eso no significa otra cosa que hacer consciente el hecho de que las costumbres, las leyes de la eticidad,

vacilan en su determinatividad y en su immediatez; *ist die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt* [=es el poder del concepto el que supera ese ser y ese valer inmediatos, la sacralidad de su ser-en-sí]. A fin de mostrar en un ejemplo que lo universal tiene en Sócrates un aspecto positivo (er zeigte ihnen [...] das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstracten bewenden lassen wollte [=a los jóvenes] les señalaba el bien y lo verdadero en la cosa determinada que lo representaba, pues al tratar con ellos no quería limitarse a lo meramente abstracto)), cita el diálogo de Sócrates con el sofista Hipias (Jenofonte, *Mem.*, IV, 4 § 12-16 § 25). El principio fundamental sostenido aquí por Sócrates es que el justo es quien obedece las leyes, contra la objeción de que no podría ser así de manera absoluta porque el pueblo y los gobernantes cambian a menudo, comparándolo con aquéllos que, yendo a la guerra, hacen también la paz. Lo que dice aquí es fundamentalmente que el mejor y el más feliz de los Estados es aquel en el que los ciudadanos se han puesto de acuerdo y obedecen las leyes. Y esto es lo que Hegel ve como un contenido afirmativo. Pero si Sócrates tiene aquí algo de afirmativo es porque *no explicita su posición*, porque no avanza hacia aquello que en realidad ha alcanzado, el bien en sí y para sí. Aquí deja intacto lo establecido, tratándose, por tanto, no ya de la positividad posterior a su negación infinita, sino de una positividad que la precede. Pero si bien es cierto que con este movimiento va más allá del helenismo inmediato, puesto que acoge las leyes en una reflexión y, al hacerlo, las saca de su inmediata condición de dadas, éste es, en realidad, sólo un movimiento ficticio, no es en modo alguno el auténtico movimiento socrático. La positividad de la que aquí se trata, por tanto, no decide nada en relación con la pregunta de si Sócrates propuso algo positivo o si lo universal fue para él algo concreto. Así lo advirtió también Hegel, a juzgar por sus declaraciones en pp. 79 al centro, 81 hacia el final y 82 al comienzo. Hegel cita ejemplos del aspecto negativo, y puesto que, como hemos visto, el aspecto positivo no era positivo en el mismo sentido en que el otro es negativo, nos encontramos con que Sócrates sostuvo *lo universal sólo como lo negativo*. Hegel cita un ejemplo de Jenofonte, y añade (p. 83): *Hier sehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorstellung für recht, — dieß ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung dieses für fest Gehaltene mit Anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, — und jenes Feste wird wankend, es gilt nicht mehr für fest. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des Fes-*

*ten setzt, ist eines Theils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen: wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und «den Gesetzen gehorchen» versteht nun jeder, der dieß hört, eben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sich bewußt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dieß, daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, — Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten.* Pag. 85: *Hier sehen wir also das Allgemeine so bestimmt, realisiert: allgemeines Nennen der Gesetze; in Wahrheit aber, da diese verschwindende Momente sind: das unbestimmte Allgemeine, und den Mangel seiner Unbestimmtheit noch nicht ergänzt* [=Allí vemos el aspecto negativo: que Sócrates hizo vacilar lo que de otro modo era algo firme para la representación. No mentir, no engañar, no robar, tienen para la representación ingenua el valor de lo justo, eso es para ella lo firme; pero cuando lo que se estima firme es comparado con otras cosas que para la representación son igualmente firmes y verdaderas, es evidente que se contradicen, y todo lo firme comienza a vacilar, deja de valer como algo firme. Lo positivo que Sócrates coloca en el lugar de lo firme está, a su vez, en parcial contradicción con la obediencia a las leyes: vemos perfectamente que lo universal, lo indeterminado y ese «obedecer a las leyes» que cualquiera entiende tan pronto como lo escucha, la leyes mismas, se expresan de la misma manera en que la representación universal es consciente de ellas: no mentir, no engañar; pero esas leyes son tales precisamente porque postulan de manera universal el mentir, el engañar, el robar en tanto que injusticia — determinaciones que no subsisten ante el concepto». P. 85: «Vemos también lo universal así determinado, realizado en tanto que nominación universal de las leyes; pero en verdad se trata de lo universal indeterminado, pues éstos no son sino momentos pasajeros, y la falta propia de su indeterminación no ha sido todavía satisfecha». Hegel muestra entonces (pp. 90 al comienzo, ss.) *wie dem Sokrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien* [=cómo ve Sócrates mismo el carácter realizante de lo universal]. En este caso, el sujeto resulta ser lo decisivo, lo que se determina en sí mismo de manera arbitraria. Pero la limitación que de este modo recibe lo universal es en cada caso puesta de manera arbitraria por un sujeto. Que esta restricción de lo universal resulte firme y no accidental, que lo universal se reconozca en su determinatividad, sólo es posible en un sistema total de la realidad<sup>397</sup>. Pero tal cosa falta en Sócrates. Sócrates negó el Estado, pero no retornó al Estado bajo la forma superior de aquello en lo que se afirmaría la infinitud que él mismo negativamente exigía.

Vemos que Sócrates, entonces, bien puede ser llamado el *fundador de la moral* en el sentido en que Hegel lo toma, y que aun así

su posición puede haber sido la de la ironía. Al sujeto moral, i.e., negativamente libre, le corresponde el bien en tanto que tarea cuando éste es concebido como lo infinitamente negativo. El sujeto moral no puede jamás realizar el bien; sólo el sujeto positivamente libre puede alcanzar el bien como lo infinitamente positivo, como su tarea, y realizarlo. Si se retiene la determinación, tan a menudo enfatizada por Hegel, según la cual la ironía no toma nada en serio<sup>398</sup>, ésta puede aplicarse también al sujeto negativamente libre; de hecho, éste ni siquiera toma en serio las virtudes que practica, ya que la verdadera seriedad, como ciertamente admitirá Hegel, sólo es posible en una totalidad en la que el sujeto no se determina ya de manera arbitraria a seguir en cada caso su experimento, sino que advierte que, en lugar de ser él mismo quien se ha impuesto la tarea, la tarea lo ha puesto a él\*.

Este es el punto en el que Hegel unilateralmente concentra su concepción de Sócrates: mostrar a Sócrates como el fundador de la moral. Lo que quiere asignarle a Sócrates es la idea del bien, pero entonces se pone en un aprieto al tener que mostrar cómo Sócrates concibió el bien. Lo engorroso de la concepción hegeliana de Sócrates reside justamente en eso, en su permanente intento de mostrar cómo Sócrates concibió el bien, y el mayor desacuerdo del caso consiste, a mi entender, en no haber captado con exactitud la dirección de la corriente en la vida de Sócrates. El movimiento tiende, en Sócrates, a alcanzar el bien. Su importancia en la evolución universal consiste en alcanzarlo (no en haberlo alcanzado de una vez). La importancia que tuvo para sus contemporáneos consiste en que éstos alcanzaron el bien. No es que lo haya alcanzado, digamos, al cabo de su vida, sino que su vida consistió en estar siempre alcanzándolo y en hacer que otros lo alcanzaran. Pero en esa misma medida alcanzó también lo verdadero que es en sí y para sí verdadero, lo bello que es en sí y para sí bello, y en general el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Lo alcanzó, estuvo siempre alcanzándolo. O sea que no sólo moralizó sino que, sobre todo, hizo que el ser-en-sí y para-sí se mostrase fuera de la determinación de la multiplicidad. Habló con artistas acerca de lo bello, hizo que lo bello en sí y para sí se sustrajese (*via negationis*) a las determinaciones del ser en las que se lo había tenido hasta entonces. Y así también en relación con lo verdadero. Y esto no lo hizo de una vez por todas y para todos, sino que lo hizo con cada

\* En *La república* de Platón, al bien le corresponde la dialéctica (del mismo modo que a lo bello le corresponde el amor)<sup>399</sup>. Por eso es totalmente normal que Aristóteles menosprecie la dialéctica de Sócrates<sup>400</sup>. De hecho, no cuenta con la dialéctica capaz de dejar subsistir la contradicción, y esto es necesario para que el bien pueda mostrarse como lo infinitamente positivo.

individuo singular. Cualquiera que fuese su punto de partida, al poco rato estaba ya en pleno proceso de despachar a cada uno por su lado. Tan pronto como se cruzaba con alguien, sin embargo, su retroceso era instantáneo. Ninguna realidad podía enfrentársele, y lo que se mostraba era la idealidad fugazmente aludida en sus más vagos contornos, es decir, en su infinita abstracción. Así como Caronte transportaba a la gente de la plenitud de la vida al espectral reino de los infiernos<sup>401</sup>, así como éste, para que su pequeña barca no pesara demasiado, hacía que los pasajeros se despojaran totalmente de las múltiples determinaciones de la vida concreta, de los títulos, de las dignidades, de la púrpura, de la grandilocuencia, de las inquietudes y preocupaciones, etc., de manera que sólo quedara lo puramente humano, así también transbordaba Sócrates a los individuos de la realidad a la idealidad, y la infinitud ideal, en tanto que negatividad infinita, era la nada en la que hacía desaparecer toda la multiplicidad de lo real. En la medida en que Sócrates estaba siempre haciendo que se mostrase el ser-en-sí y para-sí, podría parecer que al menos esto se lo tomaba en serio; pero precisamente porque no hizo otra cosa que alcanzarlo, porque el ser-en-sí y para-sí sólo se le dio como lo infinitamente abstracto, por eso lo absoluto se le dio bajo la forma de la nada. La realidad se convertía en nada ante lo absoluto, pero lo absoluto era, a su vez, nada. Pero para poder captarlo en ese punto, para no olvidar jamás que el contenido de su vida consistió en emprender a cada instante ese movimiento, debe recordarse su significación en tanto que misionero divino. Hegel no prestó atención a esa misión divina de Sócrates, pese a que Sócrates mismo pone tanto énfasis en ella. Y si aun así sigue resultando tentador atribuirle algo más, el motivo de ese empeño es no advertir que las grandes individualidades de la historia universal son precisamente tales porque su vida entera pertenece al mundo, y es como si nada tuviesen para sí mismas. Claro que, por eso mismo, es mucho más lo que el mundo les debe.

Al exponer el método socrático, Hegel menciona particularmente dos de sus formas: su ironía y su mayéutica<sup>402</sup>. La función así asignada a la ironía muestra ya de manera suficiente que Hegel concibe la ironía en Sócrates como un momento dominado, como un modo de abordar a la gente, y hay enunciados explícitos que así lo confirman<sup>403</sup>. Cómo deba entenderse esto y hasta qué punto Hegel tuvo razón, es lo que será ahora objeto de análisis. Pero de este modo paso a la segunda parte del tratado, a saber: sobre el concepto de ironía.



su posición puede haber sido la de la ironía. Al sujeto moral, i.e., negativamente libre, le corresponde el bien en tanto que tarea cuando éste es concebido como lo infinitamente negativo. El sujeto moral no puede jamás realizar el bien; sólo el sujeto positivamente libre puede alcanzar el bien como lo infinitamente positivo, como su tarea, y realizarlo. Si se retiene la determinación, tan a menudo enfatizada por Hegel, según la cual la ironía no toma nada en serio<sup>398</sup>, ésta puede aplicarse también al sujeto negativamente libre; de hecho, éste ni siquiera toma en serio las virtudes que practica, ya que la verdadera seriedad, como ciertamente admitirá Hegel, sólo es posible en una totalidad en la que el sujeto no se determina ya de manera arbitraria a seguir en cada caso su experimento, sino que advierte que, en lugar de ser él mismo quien se ha impuesto la tarea, la tarea lo ha puesto a él\*.

Este es el punto en el que Hegel unilateralmente concentra su concepción de Sócrates: mostrar a Sócrates como el fundador de la moral. Lo que quiere asignarle a Sócrates es la idea del bien, pero entonces se pone en un aprieto al tener que mostrar cómo Sócrates concibió el bien. Lo engorroso de la concepción hegeliana de Sócrates reside justamente en eso, en su permanente intento de mostrar cómo Sócrates concibió el bien, y el mayor desacuerdo del caso consiste, a mi entender, en no haber captado con exactitud la dirección de la corriente en la vida de Sócrates. El movimiento tiende, en Sócrates, a alcanzar el bien. Su importancia en la evolución universal consiste en alcanzarlo (no en haberlo alcanzado de una vez). La importancia que tuvo para sus contemporáneos consiste en que éstos alcanzaron el bien. No es que lo haya alcanzado, digamos, al cabo de su vida, sino que su vida consistió en estar siempre alcanzándolo y en hacer que otros lo alcanzaran. Pero en esa misma medida alcanzó también lo verdadero que es en sí y para sí verdadero, lo bello que es en sí y para sí bello, y en general el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Lo alcanzó, estuvo siempre alcanzándolo. O sea que no sólo moralizó sino que, sobre todo, hizo que el ser-en-sí y para-sí se mostrase fuera de la determinación de la multiplicidad. Habló con artistas acerca de lo bello, hizo que lo bello en sí y para sí se sustrajese (*via negationis*) a las determinaciones del ser en las que se lo había tenido hasta entonces. Y así también en relación con lo verdadero. Y esto no lo hizo de una vez por todas y para todos, sino que lo hizo con cada

\* En *La república* de Platón, al bien le corresponde la dialéctica (del mismo modo que a lo bello le corresponde el amor)<sup>399</sup>. Por eso es totalmente normal que Aristóteles menosprecie la dialéctica de Sócrates<sup>400</sup>. De hecho, no cuenta con la dialéctica capaz de dejar subsistir la contradicción, y esto es necesario para que el bien pueda mostrarse como lo infinitamente positivo.

individuo singular. Cualquiera que fuese su punto de partida, al poco rato estaba ya en pleno proceso de despachar a cada uno por su lado. Tan pronto como se cruzaba con alguien, sin embargo, su retroceso era instantáneo. Ninguna realidad podía enfrentársele, y lo que se mostraba era la idealidad fugazmente aludida en sus más vagos contornos, es decir, en su infinita abstracción. Así como Caronte transportaba a la gente de la plenitud de la vida al espectral reino de los infiernos<sup>401</sup>, así como éste, para que su pequeña barca no pesara demasiado, hacía que los pasajeros se despojaran totalmente de las múltiples determinaciones de la vida concreta, de los títulos, de las dignidades, de la púrpura, de la grandilocuencia, de las inquietudes y preocupaciones, etc., de manera que sólo quedara lo puramente humano, así también transbordaba Sócrates a los individuos de la realidad a la idealidad, y la infinitud ideal, en tanto que negatividad infinita, era la nada en la que hacía desaparecer toda la multiplicidad de lo real. En la medida en que Sócrates estaba siempre haciendo que se mostrase el ser-en-sí y para-sí, podría parecer que al menos esto se lo tomaba en serio; pero precisamente porque no hizo otra cosa que alcanzarlo, porque el ser-en-sí y para-sí sólo se le dio como lo infinitamente abstracto, por eso lo absoluto se le dio bajo la forma de la nada. La realidad se convertía en nada ante lo absoluto, pero lo absoluto era, a su vez, nada. Pero para poder captarlo en ese punto, para no olvidar jamás que el contenido de su vida consistió en emprender a cada instante ese movimiento, debe recordarse su significación en tanto que misionero divino. Hegel no prestó atención a esa misión divina de Sócrates, pese a que Sócrates mismo pone tanto énfasis en ella. Y si aun así sigue resultando tentador atribuirle algo más, el motivo de ese empeño es no advertir que las grandes individualidades de la historia universal son precisamente tales porque su vida entera pertenece al mundo, y es como si nada tuviesen para sí mismas. Claro que, por eso mismo, es mucho más lo que el mundo les debe.

Al exponer el método socrático, Hegel menciona particularmente dos de sus formas: su ironía y su mayéutica<sup>402</sup>. La función así asignada a la ironía muestra ya de manera suficiente que Hegel concibe la ironía en Sócrates como un momento dominado, como un modo de abordar a la gente, y hay enunciados explícitos que así lo confirman<sup>403</sup>. Cómo deba entenderse esto y hasta qué punto Hegel tuvo razón, es lo que será ahora objeto de análisis. Pero de este modo paso a la segunda parte del tratado, a saber: sobre el concepto de ironía.

Segunda Parte  
SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA

## INTRODUCCIÓN

El objeto que se ha de abordar en esta parte de la investigación está dado ya hasta cierto punto en el desarrollo anterior, pues éste, en la forma de la contemplación, hizo salir a la luz un aspecto del concepto. Por eso en la primera parte del tratado, más que presuponer el concepto, he hecho que surja al tratar de orientarme yo mismo en el fenómeno. Obtuve así una magnitud desconocida, una *posición* que resultó haber sido *lo característico de Sócrates*. A esa posición la he denominado ironía; pero su denominación es lo que menos importa en la primera parte del tratado: la cuestión fundamental es que ningún momento, que ningún rasgo haya pasado inadvertido, y que todos los momentos y todos los rasgos se hayan coordinado en una totalidad. Sólo a partir de ahora se decidirá *si esa posición es ironía*, puesto que en el desarrollo del concepto llegaré también al momento en el que Sócrates *debe encajar* en caso que su posición haya sido ironía. Pero así como en la primera parte del tratado sólo me ocupé de Sócrates, así también el desarrollo del concepto permitirá mostrar en qué sentido Sócrates es un momento de dicho desarrollo, es decir, mostrar si el concepto de ironía *se agota absolutamente* en él, o si no hay también *otras* formas de manifestación que deben ser tenidas en cuenta para poder afirmar que la percepción del concepto ha sido plena. Así como el concepto, en su permanente puja por asumir una forma en el fenómeno, no dejó de estar suspendido en el fondo de la escena en la primera parte del tratado, así también la manifestación fenoménica del concepto, en tanto que posibilidad permanente de llegar a habitar entre nosotros<sup>404</sup>, acompañará al desarrollo en esta segunda parte. Estos dos momentos son inseparables, pues si el concepto no estuviese en el fenómeno, o más

bien, si el fenómeno fuese comprensible y real sólo en virtud del fenómeno, y si el fenómeno no estuviese en el concepto, o más bien, si el concepto fuese comprensible y real sólo en virtud del fenómeno, entonces todo conocimiento sería imposible, pues en el primer caso me faltaría la verdad, y en el segundo la realidad. Pero puesto que la ironía es una determinación de la subjetividad, enseguida se advierte la necesidad de que haya dos manifestaciones de este concepto, las cuales cuentan asimismo con una denominación en la realidad. La primera, naturalmente, es aquella en la que la subjetividad impuso sus derechos por vez primera en la historia universal. Ahí lo tenemos a Sócrates, es decir, ahí se nos indica dónde ir a buscar el concepto en su manifestación histórica. Sin embargo, una vez que ha hecho su aparición en el mundo, la subjetividad no vuelve a desaparecer sin dejar rastros, el mundo no vuelve a sumirse en la forma previa de la evolución, sino que lo antiguo desaparece y todo es nuevo. Si ha de darse, entonces, una nueva forma de manifestación de la ironía, será en la medida en que la subjetividad se imponga según una forma aun más elevada. Debe tratarse de una segunda potencia de la subjetividad, una subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión. Esto nos da de nuevo una orientación histórico-universal, pues nos remite a la etapa de la filosofía moderna que se inició con Kant y se completó con Fichte<sup>403</sup> y, aun más, a las posiciones posteriores a Fichte que intentaron, por su parte, poner de relieve esa subjetividad en segunda potencia. La realidad muestra también que éste es el caso, pues allí volvemos a encontrarnos con la ironía. Pero dado que esa posición consiste en una conciencia subjetivamente potenciada, resulta que ésta posee una conciencia clara y definida de la ironía, que la ironía es explícitamente su posición. Esto sucede tanto en Fr. Schlegel, quien intentó imponerla en poesía, como en Solger, quien tomó conciencia de ella en clave estética y filosófica. La ironía aprende finalmente su lección con Hegel. Mientras que la primera forma de la ironía no fue combatida sino *satisfecha* al ser reconocidos los derechos de la subjetividad, la segunda forma de ironía fue combatida y *aniquilada*; dada su improcedencia, en efecto, sus derechos sólo podían ser reconocidos al ser superada ella misma.

Que estas observaciones estén debidamente orientadas con respecto a la historia del concepto no quiere decir en modo alguno que la percepción de dicho concepto, en la medida en que busca autorización y respaldo en desarrollos previos, no involucre cierta dificultad. Cuando se va en busca de un desarrollo completo y coherente de este concepto, de hecho, se llega de inmediato a la conclusión de que la historia del mismo es extraña, o, más bien, que no

tiene ninguna historia. En el período posterior a Fichte, en el cual cobró particular relevancia, no cesa de ser mencionado, señalado, presupuesto una y otra vez. En cambio, si lo que se busca es un desarrollo claro, se busca en vano. Solger\* se queja de que A. W. von Schlegel se refiera a ella de manera fugaz en un solo pasaje de sus *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur*, en vez de dar la explicación cabal que uno esperaría. Hegel\*\* se queja de que Solger haya procedido del mismo modo, y Tieck otro tanto. Y ya que todos se quejan, ¿por qué no habría de quejarme yo también? Me quejo de que Hegel haya procedido al revés. Precisamente en el punto de su sistema en el que uno esperaría encontrar desarrollada la ironía, si bien se la menciona y si bien puede admitirse que, tomado en su conjunto, no es poco lo que allí se dice de la ironía, en otro sentido no es mucho, pues dice más o menos lo mismo en todas partes. A esto se suma que su ataque está dirigido a los pensamientos particulares y a menudo diversos que se han asociado a ese término, con la consecuencia de que su polémica, dado que el uso del lenguaje no es consistente, no siempre resulta del todo clara. No obstante, no tengo el más mínimo derecho a quejarme respecto de Hegel en el mismo sentido en que Hegel se queja respecto de sus predecesores. Hay, en particular, excelentes observaciones

\* Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. por Tieck y Fr. v. Raumer, vol. II, p. 514 (en una evaluación de las lecciones de Schlegel): Es war dem Rec. höchst auffallend, der Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunkt der ganzen dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog, wenn er einigermaßen dramatisch sein soll, nicht zu entbehren ist, in dem ganzen Werke nur einmal erwähnt zu finden, Th. II. Abth. 2, S. 72, und noch dazu um ihr alle Einmischung in das eigentliche Tragische zu untersagen; und doch erinnert er sich an frühere Äußerungen des Verfassers, welche sich an diese Ideen wenigstens sehr annähern schienen. Die Ironie ist aber auch das gerade Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie sie der Verfasser annimmt, wurzeln. [«No fue poca la sorpresa del comentador al descubrir que la ironía, en la que el autor reconoce el verdadero centro de todo el arte dramático, de manera que ni siquiera se la echa de menos en el diálogo filosófico, supuesto que éste sea dramático en algún sentido, es mencionada una sola vez en toda la obra, t. II, sección 2, p. 72, y esto incluso para impedirle toda inferencia en lo propiamente trágico; recuerda, sin embargo, declaraciones anteriores del autor que parecían al menos muy próximas a estas ideas. Pero la ironía es lo exactamente opuesto a esta visión de la vida en la que echan raíces lo serio y lo lúdico tal como los toma el autor.»]

\*\* Hegel, *Werke*, vol. XVI, p. 492<sup>404</sup> (en una recensión de los escritos póstumos de Solger): Dasselbe ist Solger's Begegnung; in den speculativen Expositionen der höchsten Idee, die er in der oben angeführten Abhandlung mit dem innersten Geistesernste giebt, erwähnt er der Ironie gar nicht, sie, welche mit der Begeisterung auf's Innigste vereint, und in deren Tiefe Kunst, Religion und Philosophie identisch seyn. Gerade dort, hätte man geglaubt, müsse der Ort seyn, wo man in's Klare gesetzt finden werde, was es denn mit dem vornehmen Geheimnisse, dem großen Unbekannten — der Ironie — für eine philosophische Bewandniß habe. [«Lo mismo ha sucedido en Solger; en las exposiciones especulativas de las ideas más elevadas, llevadas a cabo con la más profunda seriedad de espíritu en el tratado arriba citado, no menciona en modo alguno la ironía, la cual está íntimamente ligada al entusiasmo y en cuya profundidad coinciden el arte, la religión y la filosofía. Ciertamente que sería precisamente éste el lugar en el que se pondría en claro cuál es el estatuto filosófico de ese noble secreto, de esa ilustre desconocida: la ironía.»]. En relación con Tieck, ver *ibid.*



en la recensión de los escritos póstumos de Solger, en el tomo XVI de sus obras completas<sup>408</sup>. Y si bien la exposición y descripción de posiciones negativas (pues en éstas siempre cabe aplicar a la descripción aquel *loquere, ut videam te* [habla, para que pueda verte]) no siempre es tan exhaustiva y rica en contenido como podría desearse, Hegel sabe cómo dominarlas, y en este sentido la positividad que impone colabora de manera indirecta en la descripción. Si el mayor mérito de los Schlegel y Tieck fue la actitud polémica que les permitió aniquilar un desarrollo anterior, y si precisamente por esta razón su posición resultó un tanto dispersa, pues lo que ganaron no fue una batalla decisiva sino un sinfín de escaramuzas, Hegel, por el contrario, tiene el mérito absoluto de hacer que su positiva intuición de conjunto venza el pudor polémico que, como la virginidad de la reina Brunilda, necesitaba más que un esposo corriente, necesitaba que un Sigurd Svend<sup>409</sup> la dominara. También en J. Paul se habla a veces de la ironía, y en su *Estética*<sup>410</sup> hay alguna que otra cosa, pero sin autoridad filosófica o genuinamente estética. En tanto que esteta, habla por lo general a partir de una rica experiencia estética en lugar de fundamentar propiamente su posición estética. La ironía, el humor, la jovialidad son para él como diferentes lenguajes, y su descripción se reduce a expresar el mismo pensamiento de manera irónica, humorística o jovial, un poco como cuando Fr. Baader, después de exponer algunas sentencias místicas aisladas, las traduce a veces al lenguaje místico<sup>411</sup>.

Pero puesto que el concepto de ironía ha recibido tan a menudo acepciones diferentes, es importante que no se lo utilice con total arbitrariedad, sea ésta deliberada o no; es importante, en la medida en que uno se atiene al uso corriente del lenguaje, vigilar que las diferentes acepciones que recibió con el correr del tiempo le sean compatibles.

Hubo un tiempo, y de esto no hace mucho, en el que también aquí podía uno arreglárselas con un *poco de ironía*; eso sólo colmaba todas las carencias de otro orden y hacía que uno se ganara el respeto de todo el mundo; le daba a uno fama de culto, de saber apreciar la vida y comprender el mundo, marcándolo como miembro de una vasta francmasonería espiritual a los ojos de los iniciados. Aun hoy puede uno toparse con algún que otro representante de ese tiempo ya pasado, alguien que conserva todavía aquella fina y expresiva sonrisa, ambiguamente reveladora de tantas cosas, aquel espiritual tono campechano con el que hizo *fortune* en su juventud y sobre el

que había construido todo su futuro con la esperanza de dominar el mundo. Pero, ¡ay, cuánta desilusión! Su vigilante mirada busca en vano un alma gemela, y si no fuese porque algunos recuerdan todavía con nitidez sus días de esplendor, las gesticulaciones de su rostro resultarían ser un enigmático jeroglífico para sus contemporáneos, entre los que vive como extranjero y como huésped<sup>412</sup>. Nuestro tiempo, en efecto, exige más; a falta de altura, exige un *pathos altisonante*, exige resultados a falta de especulación, convicción a falta de verdad, garantías de nobleza a falta de nobleza, minuciosidad en los sentimientos a falta de sentimientos. Por eso forja también una clase muy diferente de fisonomías privilegiadas. No permite que la boca insista en cerrarse o que el labio superior se agite con alegría; exige que la boca esté abierta, pues, ¿cómo podría uno imaginarse un verdadero y auténtico patriota que no hablase, o el dogmático rostro de un profundo pensador que no tuviese una boca capaz de tragarse el mundo entero, o un virtuoso de la viviente cornucopia de la palabra que no inflase su boca? No permite que uno se quede quieto y ensimismado, la lentitud es ya sospechosa; ¿cómo podría uno contentarse con tales cosas en el agitado momento en que vivimos, en una época preñada de destino que espera, y en esto todos concuerdan, dar a luz algo extraordinario? Aborrece el aislamiento; ¿cómo podría tolerar entonces que un hombre tuviese la desesperada idea de andar solo por la vida, en una época en la que todos, mano a mano y hombro a hombro (como obreros y soldados que van de viaje), viven para la idea de la comunidad?<sup>413</sup>\*

Si bien la ironía está lejos de ser reconocida en nuestra época, de ello no se sigue *en modo alguno* que la ironía haya desaparecido del todo. Del mismo modo, pese a que nuestra época no es tampoco una época dubitativa, quedan todavía muchas expresiones de duda en las cuales puede uno, como si dijéramos, estudiar la duda, por más que haya una diferencia cualitativa entre una duda especulativa y una duda vulgar respecto de esto o de aquello. En el discurso oratorio se da muy a menudo una figura que lleva el nombre de ironía y cuya característica es decir lo contrario de lo que se piensa. Ahí tenemos ya una determinación común a toda ironía, a saber, que *el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia*. Cuando hablo, el pensar, lo pensado es la esencia, y la palabra es el fenómeno. Estos dos momentos son absolutamente necesarios, y en este sentido Platón observaba que todo pensar es un hablar. Ahora bien, la verdad exige la identidad; pues si tuviésemos pensa-

\* De allí que la seria tendencia de la época no deba en modo alguno ser desconocida o menospreciada, aunque sería de desear, por cierto, que fuese más seria en su seriedad.

miento sin tener palabra, no tendríamos tampoco pensamiento, y si tuviéramos palabra sin tener pensamiento, no tendríamos tampoco la palabra, así como tampoco puede decirse que los niños o los locos hablen. Si tomo, por otro lado, al sujeto hablante, tengo también una determinación común a toda ironía, a saber, que *el sujeto es negativamente libre*. Cuando, al hablar, cobro conciencia de que aquello que digo es lo que pienso, y que lo dicho es la expresión adecuada para lo que pienso, y presupongo que aquel a quien hablo recibe cabalmente en lo dicho aquello que pienso, en ese caso estoy atado a lo dicho, es decir, soy positivamente libre. A esto se aplica el antiguo verso: *semel emissum volat irrevocabile verbum* [tan pronto como se la emite, la palabra vuela, irrevocable]<sup>414</sup>. Estoy atado incluso con respecto a mí mismo, y no puedo librarme de ello en el momento que quiera. Si, en cambio, lo dicho no es lo que pienso o es lo contrario de lo que pienso, en ese caso soy libre respecto de los demás y de mí mismo.

287 La *figura de discurso irónica*, sin embargo, *se suprime a sí misma* en cuanto el hablante presupone que los oyentes lo entienden, de modo que, pasando por la negación del fenómeno inmediato, la esencia sigue siendo idéntica al fenómeno. Si a menudo sucede que esa clase de discurso irónico es malinterpretado, esto no es por culpa del hablante, salvo por el hecho de haberse metido con un personaje tan intrigante como la ironía, que gusta de hacer bromas tanto a sus amigos como a sus enemigos. También se dice respecto de tal giro irónico en el discurso: no se toma la seriedad en serio. La frase es tan seria que asusta, pero el oyente consciente ha sido iniciado en el misterio que encierra. Y precisamente por eso la ironía vuelve a ser suprimida. La forma más común de la ironía consiste en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio. La otra forma, que lo que es pensado como algo serio sea dicho en broma, bromeando, se da con menos frecuencia\*. Pero, como decíamos, la figura de discurso irónica se suprime a sí misma, es como un acertijo cuya solución se da en el mismo instante. Con todo, la figura de discurso irónica tiene una propiedad que es también característica de toda ironía, *una cierta superioridad* derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente; lo cual hace que esa figura, como si dijéramos, mire con desprecio al discurso liso y llano que todo el mundo puede entender en el acto; es como si fuese alguien distin-

\* Se da con mayor frecuencia en los casos en los que se vincula a una cierta desesperación, y por eso se la encuentra a menudo en los humoristas, como cuando Heine, por ejemplo, considera muy en tono de broma qué es lo peor, si el dolor de muelas o la mala conciencia, y se decide por el primero<sup>415</sup>.

guido que viaja de incógnito, y que desde ese elevado puesto mira con desdén al pedestre discurso corriente. En el trato cotidiano, la figura irónica de discurso se da especialmente en los círculos más altos como una prerrogativa perteneciente a la misma categoría que el *bon ton* [buen tono], que exige que se sonría ante la inocencia y que la virtud sea vista como estrechez pese a que, en alguna medida, se cree en ella.

Así como en los círculos más altos (esto debe entenderse, naturalmente, según una jerarquía de rangos espirituales) tanto como los reyes y los príncipes hablan francés, se habla ahora de manera irónica para que la gente común no entienda, así también la ironía se empeña en *aislarse*, no desea que se la entienda de manera ordinaria. Aquí, por tanto, *la ironía no se suprime a sí misma*. Ésta es solamente una forma subordinada de la vanidad irónica, que busca testigos a fin convencerse y cerciorarse respecto de sí misma; y no es sino una incoherencia, algo que la ironía tiene en común con toda posición negativa, que aquello que según su concepto es aislamiento quiera constituir una sociedad y que, no pudiendo ascender a la idea de comunidad, quiera realizarse en conventículos. Por eso mismo, sin embargo, hay tan poco de camaradería en una congregación de ironistas como de verdadera lealtad en una república de ladrones<sup>416</sup>. Pero si, dejando de lado el aspecto según el cual la ironía se abre a la complicidad, la consideramos en su relación con los no-iniciados, en relación con aquellos contra quienes su polémica está dirigida, en relación con la existencia que concibe de manera irónica, en ese caso suele expresarse de *dos maneras*, a saber: o bien el ironista *se identifica* con la aberración que quiere combatir, o bien se coloca en una *relación de oposición* con respecto a la misma, siendo siempre, naturalmente, consciente de que su apariencia es lo opuesto a aquello a lo que él mismo se atiene con firmeza, y goza satisfecho de esa disrelación.

Frente a un saber tontamente engreído que está al tanto de todo, lo irónicamente correcto es *sumársele*, mostrarse fascinado ante tanta sabiduría, alentarle con un rotundo aplauso, hacer que se eleve más y más en una locura más y más elevada, si bien el ironista es en el fondo consciente de que todo eso es vacuidad e inconsistencia. Ante una insípida e inepta exaltación, lo irónicamente correcto es *desbordarla* con júbilo y alabanzas más y más rimbombantes, si bien el ironista es consciente de que esa exaltación es la cosa más tonta del mundo. Y cuanto mayor es el engaño que el ironista consigue, cuanto más próspera es su falsificación, tanto mayor es su satisfacción. Pero goza de esa satisfacción en una total soledad, y de él depende precisamente que nadie descubra su impostura. Ésta es una forma de ironía que se da sólo en raras ocasio-

289 nes, si bien es igual de profunda y más fácil de ejecutar que la ironía que se presenta bajo la forma de una oposición. En menor medida, aunque con frecuencia, la vemos aplicada a alguien que está expuesto al padecimiento de una idea fija, alguien que se cree hermoso o que cree en particular tener unas hermosas patillas, o que cree ser chistoso, o haber contado una vez un chiste poco conocido, o a alguien cuya vida está como consagrada a un único suceso al que constantemente retorna, y que está dispuesto a narrarlo en cualquier momento siempre que se sepa a presionar el resorte correspondiente, etc. En todos esos casos, la satisfacción del ironista está en el hecho mismo de *aparentar que ha caído* en la misma trampa en la que el otro está preso. Una de las grandes satisfacciones del ironista es la de detectar por doquier esos rasgos de debilidad; y cuanto más listo es aquel que los posee, tanto mayor es su satisfacción cuando logra burlarlo, tenerlo en su poder sin que él mismo lo advierta, de manera que hasta un individuo listo resulta, por momentos, como un muñeco que el ironista sostiene de un hilo, una marioneta que puede manejar como sea y como le parezca con sólo tirar del hilo; y lo curioso es que los rasgos de debilidad en el hombre, mucho más que los rasgos buenos, se asemejan a esas figuras acústicas que se hacen visibles siempre que la cuerda es tocada correctamente<sup>417</sup>, como si tuviesen en sí mismos una necesidad natural, mientras que, por lo que respecta a los rasgos buenos, uno debe muy a menudo lamentar su incoherencia.

Por otro lado, sin embargo, es igualmente propio de la ironía presentarse bajo una relación de oposición. Ser tan ignorante, tan torpe, tan *completamente Arv*<sup>418</sup> como sea posible con respecto a la superficialidad del saber, pero siempre y a la vez tan dócil y bonachón como para que los arrendatarios del saber se complazcan en permitirle entrar en su fértil dehesa; ser *demasiado estrecho*, respecto de una sentimental y reblandecida exaltación, como para captar lo sublime que a los otros exalta, pero demostrando a la vez la buena voluntad de querer captar y comprender lo que hasta entonces había sido para uno un enigma..., éstas son expresiones perfectamente normales de la ironía. Y cuanto mayor es la candidez con que se muestra la torpeza del ironista, cuanto más genuinas parezcan sus nobles y sinceras aspiraciones, tanto mayor es su satisfacción. Vemos, entonces, que puede ser tan irónico hacerse el sabio pese a saberse ignorante como hacerse el ignorante pese a saberse sabio. La ironía puede también mostrarse de un modo más indirecto a través de una relación de oposición, escogiendo a los hombres más simples y estrechos, no para burlarse de ellos sino para burlarse de los sabios<sup>419</sup>.

En todos estos casos, la ironía se muestra más que nada como aquella que concibe el mundo, que busca mistificar el mundo que le

rodea, no tanto para ocultarse ella misma sino para *hacer que otros se revelen*. Pero la ironía puede mostrarse también cuando el ironista busca *despistar al mundo circundante* respecto de sí mismo. En nuestros días, cuando las relaciones civiles y sociales hacen casi imposible cualquier *historia de amor secreta*, cuando la ciudad o el vecindario ya han dado por lo general varias veces a la joven pareja su bendición desde el púlpito antes que el pastor lo haga por vez primera<sup>420</sup>; en nuestros días, cuando la vida de sociedad se vería privada de una de sus más caras prerrogativas si no contara con la plena potestad de anudar los lazos del amor, teniendo además ella misma (y no el pastor) la facultad de decir algo en sentido contrario, de manera que sólo la opinión pública da validez al pacto de amor, y un vínculo contraído sin que la ciudad se entere es visto casi como algo ilegítimo o, al menos, como una dañina intromisión en los derechos de aquella, en el mismo sentido en que un encargado de pompas fúnebres vería el suicidio como un modo ilícito de evadirse del universo; en nuestros días, decíamos, puede suceder que a veces alguien necesite jugar en falso a fin de evitar que la ciudad se atribuya la honorable función de pedir la mano en su nombre, de modo que él no necesite más que aparecerse con la traza habitual de un pretendiente *ad modum* [a la manera de] Peder Erik Madsen<sup>421</sup>, de guantes blancos y llevando en la mano un esbozo manuscrito de sus planes de vida, así como otros galantes instrumentos de fascinación (no olvidar un ayuda-memoria para las reverencias) que utilizar en el último asalto. En caso de que sean más bien circunstancias externas las que reclaman un cierto sigilo, la mistificación aplicada resulta ser lisa y llanamente *simulación*. Sin embargo, cuanto mejor perciba el individuo estas mistificaciones en tanto que episodios de su propia historia amorosa, cuanto más divertido y satisfactorio le resulte atraer la atención de la gente hacia algo totalmente irrelevante, tanto más se hará presente *la ironía*. El ironista goza de la total infinitud del amor, y la expansión que otros buscan en sus confidentes, él la consigue en el hecho de haber revelado a viva voz que nada sabe. Tal mistificación es a menudo necesaria también en la *literatura*, donde uno se ve atropellado por montones de críticos vigilantes que andan a la caza de escritores tanto como la Celestina<sup>422</sup> anda a la caza de buenos partidos. Cuanto menos externa es la razón por la cual uno decide ocultarse (criterios de familia, de movilidad, pusilanimidad, etc.), cuanto más se trata de una cierta *infinitud interior* que busca liberar la propia obra respecto de toda relación finita con uno mismo, que busca eludir toda condolencia de parte de los compañeros de desgracia y toda felicitación proveniente de la gimiente hermandad de escritores, tanto más se manifiesta la ironía. Y si se llega al punto de lo-

291 grar que algún quejumbroso gallo, | en su infinito deseo de poner un huevo, acepte que se le impute la paternidad, evadiendo así por una parte y confirmando por otra el error de la gente, en ese caso el ironista ha ganado la partida. Si uno desea a veces, lo que es por cierto una fácil tentación en nuestros días, quitarse el hábito que según su jerarquía cada uno ha de adoptar y vestir con sumisión y humildad de acuerdo a su *puesto en la sociedad*, si de vez en cuando desea uno tomar conciencia de ser algo más que un convicto y de poder mostrarse vistiendo ropa que no sea el uniforme, también en este caso resulta necesaria una cierta mistificación. Cuanto más finita es la consideración que le lleva a uno a tal mistificación, como cuando un comerciante se pasea *incognito* para prever cuán afortunado será el resultado de los negocios, o un rey para sorprender a los tesoreros, o un funcionario de policía que, para variar, viene como un ladrón en la noche, o un empleado público de rango inferior por temor a sus superiores, etc., tanto más se acerca uno a una simulación lisa y llana. Cuanto mayor es la necesidad, en cambio, de ser de vez en cuando un ser humano y no seguir siendo eternamente un funcionario, cuanto mayor sea la *infinitud poética*, cuanto más arte ponga en juego la mistificación, tanto más se manifiesta la ironía. Y si el ironista logra además confundir a la gente, haciéndose tal vez arrestar como un personaje sospechoso o involucrándose en algún interesante asunto doméstico, en ese caso habrá obtenido lo que deseaba.

Pero lo que hace que la ironía se ponga de manifiesto en todos estos casos análogos es la *libertad subjetiva* que a cada instante tiene en su poder la *posibilidad de un comienzo*, y que no se ve obstaculizada por ninguna circunstancia previa. En todo comienzo hay algo de seductor, puesto que el sujeto es libre todavía, y *ese goce* es lo que el ironista busca. Para él la realidad pierde su valor en tales instantes, es libre con respecto a ella. Esto es algo de lo que la Iglesia católica romana fue consciente en algunos casos particulares; por eso solía, en la Edad Media, destinar un tiempo para elevarse por encima de la realidad absoluta y concebirse de manera irónica, por ejemplo durante la Fiesta del Asno, la Fiesta de los Locos, las Risas Pascuales<sup>423</sup>, etc. Una apreciación semejante motivaba que a los soldados romanos se les permitiera cantar canciones burlescas relativas al vencedor. En esos casos se era consciente a la vez del esplendor de la vida y de la realidad del honor, pero en el mismo instante se estaba irónicamente más allá de todo eso. También había mucho de ironía, sin que sea necesario apelar a las burlas de Luciano<sup>424</sup>, en la vida de los dioses griegos, cuya celestial | realidad no escapaba tampoco a la brisa mordaz de la ironía. Así como mucho de lo que existe carece de realidad efectiva, y así como hay algo en la

personalidad que, al menos momentáneamente, es inconmensurable con respecto a la realidad efectiva, así también hay una verdad en la ironía. A esto se agrega que, puesto que hasta aquí hemos concebido la ironía viendo en ella más bien una expresión momentánea, en todos estos casos no hemos podido hablar todavía de la ironía pura, o de la ironía como posición. Pero a medida que se extiende la consideración acerca de la relación entre la realidad efectiva y el sujeto, consideración que aquí hacemos sólo de pasada, tanto más nos acercaremos al punto en el que la ironía se muestra en su usurpada totalidad.

La *concepción* que un *diplomático* tiene respecto del mundo es irónica en muchos aspectos; la conocida frase de Talleyrand, que al hombre se le concedió el habla no para revelar sino para ocultar sus pensamientos<sup>425</sup>, contiene una profunda ironía para con el mundo, y desde el ángulo de la prudencia política corresponde con exactitud a aquella otra proposición auténticamente diplomática, *mundus vult decipi, decipiatur ergo* [el mundo quiere ser engañado, pues que lo engañen]<sup>426</sup>. Claro que de esto no se infiere en modo alguno que el mundo de la diplomacia vea la existencia de manera irónica; hay, por el contrario, muchas cosas que sostendría con seriedad. La diferencia entre todas las *manifestaciones* de ironía aquí indicadas es, por tanto, sólo cuantitativa, un más o un menos; la ironía *sensu eminentiori* [en el sentido más eminente], en cambio, se diferencia cualitativamente de la ironía aquí descrita, del mismo modo que la duda especulativa se distingue cualitativamente de la duda vulgar o empírica. La ironía *sensu eminentiori* no se dirige a esta o aquella cosa existente en particular, sino que se dirige a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Por eso tiene en sí misma un carácter *a priori*, y no es que la sucesiva aniquilación de cada segmento de la realidad le permita obtener su perspectiva de conjunto, sino que a partir de ésta destruye lo particular. No es este o aquel fenómeno, sino el conjunto de la existencia lo que considera *sub specie ironiæ* [bajo la categoría de la ironía]. En este sentido se ve cuán correcta es la caracterización hegeliana de la ironía en tanto que *negatividad absoluta e infinita*<sup>427</sup>.

Antes de pasar a un desarrollo más específico de la misma, sin embargo, lo más correcto será que nos orientemos en el entorno conceptual en el que la ironía | tiene su morada. Llegado este punto, debemos diferenciar lo que podría llamarse una *ironía ejecuti-*

293

\* A la ironía ejecutiva o, como también podría llamársela, ironía dramática, pertenece asimismo la ironía de la naturaleza, precisamente en cuanto que la ironía no es consciente en la na-



Consideremos primero lo que nos aventuramos a llamar ironía ejecutiva. En la medida en que la ironía mantiene la relación de oposición en todos sus diferentes matices, podría parecer que la ironía es lo mismo l que la simulación<sup>294</sup>. Por lo general, y por una cuestión de brevedad, suele traducirse ironía por simulación. Pero la simulación designa más bien el acto objetivo en el que se consuma la disrelación entre la esencia y el fenómeno; la ironía designa además el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se libera de las ataduras en las que lo retiene la continuidad de las circunstancias de la vida; por eso puede decirse también que el iro-

nista se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior, extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es inmanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás le crean; pero su intención propiamente dicha es sentirse libre, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autointencional. Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del jesuitismo<sup>431</sup>, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención alguna.

turaliza, sino sólo para aquel que tiene ojos para ella, para aquel que considera que la naturaleza, como si se tratase de una persona, le gasta bromas o le confía sus preocupaciones y sus penas. Esa disrelación no se da en la naturaleza, la cual es naturalmente demasiado ingenua como para eso; quien esté lo suficientemente desarrollado en la ironía, sin embargo, puede encontrarla en la naturaleza. Schubert (en su *Symbolik des Traumes*, Bamberg, 1821)<sup>432</sup> pone a nuestra entera disposición una multitud de tales rasgos irónico-naturales. Observa que la naturaleza, con profundo escarnio, *Klage mit Lust, Fröhlichkeit mit Trauer wunderbar paart, gleich jener Naturstimme, der Luftmusik auf Ceylon, welche im Tone einer tiefklagenden, herzzerstreichenden Stimme, furchtbar lustige Menuetten singt* [-conjugue extrañamente el lamento y la alegría, la felicidad y la tristeza, como la voz de la naturaleza en la música aérea del Ceilán, que con una voz profundamente afligida y delgadadora entona minuetos terriblemente alegres-] (p. 38). Hace notar que la naturaleza juxtapone irónicamente los extremos más alejados, cf. p. 41: *Unmittelbar auf den vernünftigen gemäßigten Menschen, folgt in der Ideenassociation der Natur der tolle Affe, auf den weisen, keuschen Elephanten das unreine Schwein, auf das Pferd der Esel, auf das häßliche Camel die schlanken Reiharten, auf die mit dem gewöhnlichen Loos der Säugthiere zufriedne, dem Vogel nachbüffende Fledermaus, folgt in verschiedener Hinsicht die Maus, die sich kaum aus der Tiefe heraufwagt* [-La asociación de ideas de la naturaleza hace que tras el hombre razonable y prudente venga inmediatamente el mono revoltoso, el desaseado cerdo tras el sabio y casto elefante, el asno tras el caballo, el ebélto corzo tras el desagradable camello, que tras el murciélago, que insatisfecho con el destino corriente de los mamíferos cula al pájaro, venga el ratón, que en sentido opuesto apenas se arriesga en las profundidades-]. Pero todas estas cosas no están en la naturaleza, sino que el sujeto irónico las ve en ella. Cualquier ilusión de los sentidos podría ser de la misma manera concebida como una ironía de la naturaleza. Pero para ser consciente de ello se requiere una conciencia que sea ella misma irónica. Cuanto mayor sea el desarrollo polémico de un individuo, tanta más ironía encontrará también en la naturaleza. De ahí que una consideración como ésta sea propia de la época romántica más que de la clásica. Hubiese sido difícil para el armonioso helenismo encontrar tal sarcasmo en la naturaleza. Aclararé esto con un ejemplo. En la venturosa Grecia, la naturaleza raramente atestiguaba otra cosa que las dulces y suaves armonías de un alma equilibrada, pues incluso la pena de los griegos era bella; por eso Eco era una amigable ninfa. En la mitología nórdica, en cambio, donde la naturaleza resonaba con salvajes gritos de dolor, donde la noche no era luminosa y clara sino oscura y brumosa, ¡horrible y atemorizante, donde la pena no encontraba alivio en una tranquila remisión, sino en un profundo suspiro y en un eterno olvido, Eco era un ogro. Por eso, en la creencia popular nórdica, Eco recibe el nombre de *Dvergmlf* [lengua de los gnomos] o *Bergmlf* [lengua de las montañas], cf. Grimm, *Irtsche Elfenmärchen*, p. LXXVIII, *Færøiske Quæder*, Randers, 1822<sup>433</sup>, p. 464. Se ha dado lugar en una nota a esta ironía de la naturaleza, puesto que se da propiamente sólo en el individuo humorístico; la concepción irónica de la naturaleza, en efecto, hace propiamente su aparición sólo a través de la consideración del pecado en el mundo.

294

<sup>294</sup> Así es como Teofrasto concibe la ironía, cf. *Theophrasti Characteres*, ed. Ast<sup>130</sup>, p. 4. cap. I: *πρὸς εἰρωνείαν* [De la ironía]. Aquí la ironía es definida de este modo: *προσποιήσας τὰ χειρὸν πρόθετον καὶ λόγον* [simulación malintencionada en los actos y las palabras] [*simulatio dissimulatioque fallax et fraudulenta* [simulación y disimulación falaz y fraudulenta]].

nista se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior, extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es inmanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás le crean; pero su intención propiamente dicha es sentirse libre, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autointencional. Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del jesuitismo<sup>431</sup>, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención alguna.

En la medida en que es esencial a la ironía tener un exterior que es lo opuesto a lo interior, podría parecer que es lo mismo que la hipocresía. En danés se ha traducido también a menudo ironía por *Skalkagtighed* [socarronería], l y a un hipócrita suele llamárselo *Øienskalk* [taimado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente al registro moral. El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía, en cambio, está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y su seriedad en burla (poco más o menos como los ruidos de la naturaleza del Ceilán<sup>432</sup>), así también puede que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno. Basta con que recordemos que las determinaciones morales son en realidad demasiado concretas para la ironía.

295

Pero la ironía tiene también un aspecto teórico o contemplativo. Tomada en tanto que momento subordinado, la ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia. En tanto es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la burla, la sátira, el ridículo, etc. Es natural que se parezca a estas cosas, puesto que también ella presta atención a lo vano; pero se retracta en el momento en que va a hacer su observación, puesto que no aniquila lo vano, puesto que no es lo que la justicia correctiva sería con respecto al vicio, ni tiene el carácter reconciliador de lo cómico, sino que confirma más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulte aún más erróneo. Esto es lo que podría llamarse el intento de la ironía por mediar los momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior.

Si consideramos la ironía en tanto y en cuanto se vuelve contra toda existencia, también en esto mantiene la oposición entre la

294 Consideremos primero lo que nos aventuramos a llamar ironía *ejecutiva*. En la medida en que la ironía mantiene la relación de oposición en todos sus diferentes matices, podría parecer que la ironía es lo mismo que la *simulación*<sup>9</sup>. Por lo general, y por una cuestión de brevedad, suele traducirse ironía por simulación. Pero la simulación designa más bien el acto *objetivo* en el que se consuma la disrelación entre la esencia y el fenómeno; la ironía designa además el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se libera de las ataduras en las que lo retiene la continuidad de las circunstancias de la vida; por eso puede decirse también que el iro-

nista se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior, extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es immanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás le crean; pero su intención propiamente dicha es sentirse libre, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autointencional. Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del jesuitismo<sup>431</sup>, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención alguna.

En la medida en que es esencial a la ironía tener un exterior que es lo opuesto a lo interior, podría parecer que es lo mismo que la *hipocresía*. En danés se ha traducido también a menudo ironía por *Skalkagtighed* [socarronería], y a un hipócrita suele llamárselo *Øienskalk* [taimado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente al registro *moral*. El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía, en cambio, está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y su seriedad en burla (poco más o menos como los ruidos de la naturaleza del Ceilán<sup>432</sup>), así también puede que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno. Basta con que recordemos que las determinaciones morales son en realidad demasiado concretas para la ironía.

Pero la ironía tiene también un aspecto teórico o *contemplativo*. Tomada en tanto que momento subordinado, la ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia. En tanto es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la *burla*, la *sátira*, el *ridículo*, etc. Es natural que se parezca a estas cosas, puesto que también ella presta atención a lo vano; pero se retracta en el momento en que va a hacer su observación, puesto que no aniquila lo vano, puesto que no es lo que la justicia correctiva sería con respecto al vicio, ni tiene el carácter reconciliador de lo cómico, sino que *confirma* más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulte aún más erróneo. Esto es lo que podría llamarse el intento de la ironía por mediar los momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior.

Si consideramos la ironía en tanto y en cuanto se vuelve *contra toda existencia*, también en esto mantiene la oposición entre la

natura, sino sólo para aquel que tiene ojos para ella, para aquel que considera que la naturaleza, como si se tratase de una persona, le gasta bromas o le confía sus preocupaciones y sus penas. Esa disrelación no se da en la naturaleza, la cual es naturalmente demasiado ingenua como para eso; quien esté lo suficientemente desarrollado en la ironía, sin embargo, puede encontrarla en la naturaleza. Schubert (en su *Symbolik des Traumes*, Bamberg, 1821)<sup>433</sup> pone a nuestra escaradisa disposición una multitud de tales rasgos irónico-naturales. Observa que la naturaleza, con profundo escarnio, *Klage mit Lust, Fröhlichkeit mit Trauer wunderbar paart, gleich jener Naturstimme, der Luftmusik auf Ceylon, welche im Tone einer tiefklagenden, herzerzerschneidenden Stimme, furchtbar lustige Menuetten singt* [«conjuga extrañamente el lamento y la alegría, la felicidad y la tristeza, como la voz de la naturaleza en la música aérea del Ceilán, que con una voz profundamente afligida y desgarradora entona minuetos terriblemente alegres»] (p. 38). Hace notar que la naturaleza juxtapone irónicamente los extremos más alejados, cf. p. 41: *Unmittelbar auf den vernünftigen gemäßigten Menschen, folgt in der Ideenassoziation der Natur der tolle Affe, auf den weisen, keuschen Elephanten das unreine Schwein, auf das Pferd der Esel, auf das häßliche Camel die schlanken Reiharten, auf die mit dem gewöhnlichen Loos der Säugethiere unzufriedne, dem Vogel nachäffende Fledermaus, folgt in verschiedener Hinsicht die Maus, die sich kaum aus der Tiefe herauswagt* [«La asociación de ideas de la naturaleza hace que tras el hombre razonable y prudente venga inmediatamente el mono revoltoso, el desaseado cerdo tras el sabio y casto elefante, el asno tras el caballo, el esbelto corzo tras el desagradable camello, que tras el marciatago, que insatisfecho con el destino corriente de los mamíferos emula al pájaro, venga el ratón, que en sentido opuesto apenas se arriesga en las profundidades»]. Pero todas estas cosas no están en la naturaleza, sino que el sujeto irónico las ve en ella. Cualquier ilusión de los sentidos podría ser de la misma manera concebida como una ironía de la naturaleza. Pero para ser consciente de ello se requiere una conciencia que sea ella misma irónica. Cuanto mayor sea el desarrollo polémico de un individuo, tanta más ironía encontrará también en la naturaleza. De ahí que una consideración como ésta sea propia de la época romántica más que de la clásica. Hubiese sido difícil para el armonioso helenismo encontrar tal sarcasmo en la naturaleza. Aclararé esto con un ejemplo. En la venturosa Grecia, la naturaleza raramente atentaba contra cosa que las dulces y suaves armonías de un alma equilibrada, pues incluso la pena de los griegos era bella; por eso Eco era una amigable *ninfa*. En la mitología nórdica, en cambio, donde la naturaleza resonaba con salvajes gritos de dolor, donde la noche no era luminosa y clara sino oscura y brumosa, horrible y atemorizante, donde la pena no encontraba alivio en una tranquila reminiscencia, sino en un profundo suspiro y en un eterno olvido, Eco era un *ogro*. Por eso, en la creencia popular nórdica, Eco recibe el nombre de *Dvergval* [lengua de los gnomos] o *Bergval* [lengua de las montañas], cf. Grimm, *Irtsche Elfenmärchen*, p. LXXVIII, *Færøiske Quæder*, Randers, 1822<sup>434</sup>, p. 464. Se ha dado lugar en una nota a esta ironía de la naturaleza, puesto que se da propiamente sólo en el individuo humorístico; la concepción irónica de la naturaleza, en efecto, hace propiamente su aparición sólo a través de la consideración del pecado en el mundo.

<sup>9</sup> Así es como Teofrasto concibe la ironía, cf. *Theophrasti Characteres*, ed. Ast<sup>186</sup>, p. 4, cap. I: *περί εἰρωνείας* [De la ironía]. Aquí la ironía es definida de este modo: *προσποιήσις ἐν λόγοις προσποιεῖται καὶ λόγους* [simulación malintencionada en los actos y las palabras] [simulatio dissimulatioque fallax et fraudulenta [simulación y disimulación falaz y fraudulenta]].

nista se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior, extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es immanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás le crean; pero su intención propiamente dicha es sentirse libre, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autointencional. Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del jesuitismo<sup>431</sup>, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención alguna.

En la medida en que es esencial a la ironía tener un exterior que es lo opuesto a lo interior, podría parecer que es lo mismo que la *hipocresía*. En danés se ha traducido también a menudo ironía por *Skalkagtighed* [socarronería], y a un hipócrita suele llamárselo *Øienskalk* [taimado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente al registro *moral*. El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía, en cambio, está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y su seriedad en burla (poco más o menos como los ruidos de la naturaleza del Ceilán<sup>432</sup>), así también puede que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno. Basta con que recordemos que las determinaciones morales son en realidad demasiado concretas para la ironía.

Pero la ironía tiene también un aspecto teórico o *contemplativo*. Tomada en tanto que momento subordinado, la ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia. En tanto es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la *burla*, la *sátira*, el *ridículo*, etc. Es natural que se parezca a estas cosas, puesto que también ella presta atención a lo vano; pero se retracta en el momento en que va a hacer su observación, puesto que no aniquila lo vano, puesto que no es lo que la justicia correctiva sería con respecto al vicio, ni tiene el carácter reconciliador de lo cómico, sino que *confirma* más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulte aún más erróneo. Esto es lo que podría llamarse el intento de la ironía por mediar los momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior.

Si consideramos la ironía en tanto y en cuanto se vuelve *contra toda existencia*, también en esto mantiene la oposición entre la

esencia y el fenómeno, entre lo interior y lo exterior. Podría parecer que, en tanto que negatividad absoluta, la ironía es lo mismo que la *duda*. Pero debe recordarse, por una parte, que la duda es una determinación conceptual, y la ironía un ser-para-sí de la *subjetividad*, y que, por otra parte, la ironía es esencialmente *práctica*, y que sólo es teórica para volver a ser práctica; en otras palabras, que la ironía no se ocupa del asunto tratado sino de sí misma. Por eso, cuando la ironía viene a ventilar que detrás del fenómeno debe esconderse algo distinto de lo que hay en el fenómeno, lo que no deja de tener importancia para la ironía es que el sujeto se sienta libre, de modo que el fenómeno no cobre nunca realidad para él. El movimiento, por tanto, es también completamente opuesto. En la duda, el sujeto está siempre queriendo acceder al objeto, y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía, el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto, y lo logra en tanto que toma a cada instante conciencia de que el objeto no tiene realidad alguna. En la duda, el sujeto es testigo de una guerra de conquista en la que todos los fenómenos son aniquilados, puesto que se supone que la esencia está siempre detrás de los mismos. En la ironía, el sujeto está siempre retrocediendo, impugna la realidad de cada fenómeno a fin de salvarse él mismo, es decir, a fin de preservarse él mismo en la negativa independencia respecto de todo.

Dado que la ironía, finalmente, proclamaría el mismo principio que el temperamento piadoso al tomar conciencia de que la existencia no tiene realidad alguna, podría parecer que la ironía fuese una suerte de recogimiento. También en el recogimiento pierde su validez, si cabe decirlo así, la realidad inferior, es decir, las relaciones con el mundo; pero esto sucede sólo en la medida en que *las relaciones con Dios* imponen en el mismo instante su absoluta realidad. También el alma que se recoge proclama que todo es vanidad<sup>433</sup>; pero esto es sólo en la medida en que, a través de esa negación, se ponen a un lado todos los obstáculos y lo eternamente subsistente se hace patente. El alma que se recoge, además, no hace excepción alguna con su propia persona cuando considera que todo es vanidad, no hace ninguna salvedad consigo misma, sino que también ella debe hacerse a un lado para que la divinidad no choque con su opuesto y pueda emanar hacia alma que, al recogerse, se abre. Incluso los más penetrantes escritos de edificación muestran que el alma piadosa, justamente, estima que su propia personalidad finita es lo más miserable de todo. En la ironía, en cambio, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera. Cuanto más vano se vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más fugaz se vuelve la subjetividad. Y mientras que todo se vuelve vanidad, el sujeto irónico *no* se vuelve vano *él mismo*, sino que redime su pro-

pia vanidad. En la ironía, todo se vuelve nada; pero esta nada puede ser tomada de varias maneras. La nada especulativa es aquello que a cada instante desaparece ante la concreción, puesto que ella misma es la puja de lo concreto, su *nisus formativus* (impulso formativo); la nada mística es una nada para la representación, una nada que es, sin embargo, tan rica en contenido como altisonante es el silencio de la noche para aquel que tenga oídos para oír; la nada irónica es, finalmente, la quietud de muerte bajo la cual la ironía retorna como un travieso espectro (tomada esta expresión en toda su ambigüedad)<sup>434</sup>.

I LA VALIDEZ HISTÓRICO-UNIVERSAL DE LA IRONÍA.  
LA IRONÍA DE SÓCRATES

297

Si retomamos aquí la caracterización general de la ironía hecha anteriormente, la ironía como *negatividad infinita y absoluta*, queda señalado de manera suficiente que la ironía no se vuelve ya contra este o aquel fenómeno, contra algo existente en particular, sino que *toda la existencia* se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia, y que, habiendo la *realidad* perdido para él su validez, se ha vuelto él mismo en cierta medida irreal. El término «realidad» debe ser tomado aquí, sin embargo, ante todo en el sentido de la realidad histórica, es decir, la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Este término, en efecto, puede ser tomado, por una parte, en sentido metafísico, como cuando se considera el problema metafísico concerniente a la relación entre la idea y la realidad, en cuyo caso no se trata de esta o de aquella realidad sino de la concreción de la idea, es decir, de la realidad de la misma; por otra parte, el término «realidad» puede utilizarse en relación con la idea históricamente realizada. En esta última acepción, la realidad es diferente en las diversas épocas. Con esto no quiere decirse en modo alguno que la realidad histórica no tenga en sí misma una eterna consistencia en su suma total de la existencia, sino que la realidad dada es diferente para las generaciones separadas por tiempo y espacio. Si bien el espíritu universal está constantemente en sí mismo en cada etapa, éste no es sin embargo el caso de una generación en una época determinada y de los individuos que, en la misma, se dan también en una época determinada. A éstos se les brinda una realidad dada que no están en condiciones de rechazar, pues la evolución universal conduce a quien está dispuesto a acompañarla y arrastra consigo a quien no lo está<sup>435</sup>. Pero en la medida en que la idea es en sí misma concreta, le es necesario estar siempre llegando a ser lo que es, es decir, hacerse concreta.

Pero esto puede hacerlo solamente a través de la generación y de los individuos.

298 Vemos así la contradicción en medio de la cual se abre paso la evolución universal. La realidad dada en un cierto tiempo es válida para la generación y para los individuos de esa generación, y sin embargo, ya que no puede decirse que la evolución ha terminado, esa realidad debe ser desplazada por otra realidad, y esto debe suceder por medio de los individuos y de la generación. Así, para la generación contemporánea a la reforma, el catolicismo era la realidad dada, pero ésta era también la realidad que ya no tenía validez como tal. Allí, por tanto, una realidad colisiona con otra realidad. En esto reside la profunda *tragicidad* de la historia universal. Un individuo puede estar al mismo tiempo justificado e inhabilitado en sentido histórico-universal. En la medida en que es último, debe llegar a ser una víctima; en la medida en que es primero, debe prevalecer, es decir, prevalecer en tanto que llega a ser una víctima. En ello vemos la coherencia que la evolución universal posee en sí misma, pues sigue prestando atención a la realidad pasada incluso cuando ha de surgir la realidad más verdadera; no es una revolución, sino una evolución; la realidad pasada resulta estar todavía justificada en la medida en que reclama una víctima, y la realidad nueva en la medida en que ofrece una víctima. Pero debe haber una víctima, puesto que debe surgir realmente un momento nuevo, y puesto que la nueva realidad no es una mera conclusión de lo anterior, sino que contiene un excedente en sí misma, ni es un mero correctivo de lo anterior, sino que es a su vez un nuevo comienzo.

En estos puntos de inflexión histórica hay siempre dos movimientos a tener en cuenta. Por un lado, debe surgir lo nuevo; por el otro, lo antiguo debe ser desplazado. Puesto que debe surgir lo nuevo, nos encontramos aquí con el *individuo profético* que divisa lo nuevo a lo lejos, en oscuros e indefinidos contornos. El individuo profético no posee lo futuro, sino que sólo lo presiente. No puede hacerlo valer, pero a la vez está perdido para la realidad a la que pertenece. Su relación con ésta es, sin embargo, una relación pacífica, pues la realidad dada no sufre oposición alguna. Luego viene el *héroe trágico* propiamente dicho. Éste lucha por lo nuevo, se esfuerza por aniquilar aquello que considera caduco, si bien su tarea no es tanto la de aniquilar, sino la de hacer valer lo nuevo, y de ese modo aniquilar indirectamente lo pasado. Pero, por otro lado, es preciso que lo antiguo sea desplazado, es preciso que lo antiguo se muestre en toda su imperfección. Aquí es donde nos encontramos con el *sujeto irónico*. Para el sujeto irónico, la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba. Pero, por otro lado, no posee

lo nuevo. Lo único que sabe es que lo presente no responde a la idea. Y él es quien debe abrir juicio. El ironista, por cierto, es profético en algún sentido, pues está siempre apuntando a algo futuro, pero no sabe qué es. Es profético, pero su postura y su situación son opuestas a las del profeta. El profeta va a la par de sus contemporáneos, y desde esa posición divisa lo que vendrá. El profeta, como decíamos más arriba, está perdido para sus contemporáneos, pero esto es propiamente sólo porque está absorto en sus visiones. El ironista, en cambio, se ha salido de las filas de la contemporaneidad y les ha hecho frente. Lo que vendrá está oculto para él, está a sus espaldas, pero la realidad de la que se ha hecho enemigo es aquello que ha de aniquilar, y a ella se dirige su fulminante mirada; a su relación con la contemporaneidad pueden aplicarse las palabras de la Escritura: Mira, los pies de quienes vienen a buscarte están a la puerta<sup>436</sup>. El ironista es también una víctima que la evolución universal reclama, no porque el ironista necesite siempre ser tomado como víctima en sentido estricto, sino porque lo consume el celo<sup>437</sup> de servir al espíritu universal.

He ahí, pues, la ironía en tanto que *negatividad infinita y absoluta*. Es *negatividad*, puesto que sólo niega; es *infinita*, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no es. La ironía no establece nada, pues aquello que debe ser establecido está detrás de ella. Es una locura divina que brama como un Tamerlán y que no deja que quede piedra sobre piedra<sup>438</sup>. He ahí, pues, la ironía. En cierta medida, todo punto de inflexión en la historia universal debe tener esta formación, y no carecería de interés hacer un seguimiento de dicha formación a lo largo de la historia universal. Aun sin entrar en este tema, mencionaré como simples ejemplos, tomados de la época más próxima a la Reforma, a Cardanus, Campanella y Bruno. También Erasmo de Rotterdam fue, hasta cierto punto, ironía. Creo que hasta ahora no se ha reconocido suficientemente la importancia de esta formación; y esto es tanto más extraño dada la decidida predilección con la que Hegel ha tratado lo negativo. Pero a lo negativo del sistema corresponde, en la realidad histórica, la ironía. Lo negativo se da en la realidad histórica, cosa que nunca se da en el sistema.

La ironía es una *determinación de la subjetividad*. En la ironía, el sujeto es *negativamente libre*, pues falta la realidad que le proveería un contenido; el sujeto es libre de las ataduras con las que la realidad dada retiene al sujeto, pero es negativamente libre, y como tal, puesto que no hay nada que lo retenga, queda suspendido. Pero es esa libertad, es ese estar suspendido el que da al ironista un cierto entusiasmo, pues es como si se embriagase en la infinitud



de las posibilidades, pues en caso de necesitar consuelo frente a tanta ruina puede refugiarse en la enorme reserva de la posibilidad. Pero no se entrega a ese entusiasmo, sino que éste sólo inspira y alimenta en él el entusiasmo de la aniquilación. Dado que el ironista no tiene en su poder lo nuevo, cabe preguntar, no obstante, con qué aniquila lo antiguo; a esto debe responderse: *aniquila la realidad dada mediante la realidad dada misma*; pero debe recordarse también que el nuevo principio está presente en él *κατὰ δύναμιν*, como posibilidad\*. Claro que, al aniquilar la realidad mediante la realidad misma, se pone al servicio de la ironía del mundo. Hegel observa en su *Geschichte der Philosophie*, vol. II<sup>439</sup>, p. 62: *Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln — allgemeine Ironie der Welt* [«Toda dialéctica deja que lo que se supone válido valga como si fuese válido, deja que se desarrolle su interna tendencia autodestructiva — ironía general del mundo»], y esta concepción de la ironía del mundo es muy acertada. Precisamente porque toda realidad histórica particular es siempre sólo un momento en el devenir-realidad de la idea, ella misma lleva consigo el germen de su caída. Esto se muestra muy claramente, en concreto, en el *judaísmo*, cuya significación en tanto que momento de transición es particularmente notable. Pues era ya una profunda ironía respecto del mundo que la ley, después de haber proclamado los mandamientos, añadiera la promesa: *serás bienaventurado si haces esto*; pues era obvio que los hombres no podían cumplir con las leyes, y una bienaventuranza que dependiese de esa arbitrariedad, por tanto, resultaba más que hipotética. Que el *judaísmo* se aniquiló a sí mismo y por sí mismo, sin embargo, es algo que se muestra precisamente en su relación con el cristianismo. Si se admite que el advenimiento de Cristo, sin entrar en una indagación más precisa acerca de su significación, fue un punto de inflexión en la historia universal, tampoco allí podrá echarse de menos la formación irónica. Ésta se da con

301

*Juan el Bautista*. ¡No era él quien se suponía que vendría<sup>440</sup>, ni sabía qué era lo que vendría, y aun así aniquiló el *judaísmo*. No lo aniquiló, por tanto, mediante lo nuevo, sino que lo aniquiló mediante el *judaísmo*. Exigió del *judaísmo* aquello que el *judaísmo* quería dar: justicia; pero el *judaísmo* no fue capaz de darla, y por eso cayó. Dejó, por tanto, que el *judaísmo* subsistiera y desarrollara al mismo tiempo en sí el germen de su caída. Pero la personalidad de Juan el Bautista aparece sólo en sombras; en él vemos algo así

\* Lo negativo posee un atributo semejante al del agua en relación con lo que se refleja en ella, pues muestra tan alto por encima de sí lo que engendra como por debajo de sí lo que rechaza; pero esto es algo que lo negativo ignora tanto como el agua.

como la ironía del mundo en su forma objetiva, siendo él un mero instrumento en manos de aquélla. En cambio, para que la formación irónica se desarrolle plenamente, se necesita que *el sujeto* tome también *conciencia de su ironía*, que se sienta negativamente libre al condenar la realidad dada y que goce de esa libertad negativa. Para que esto pueda suceder, la subjetividad debe haberse desarrollado; o, más bien, en tanto que la subjetividad se pone de manifiesto, la ironía aparece. La subjetividad se siente enfrentada a la realidad dada, siente su fuerza, su validez y su significación. Al sentirse así, es como si se redimiera de la relatividad en la que la realidad dada quiere retenerla. En la medida en que esta ironía se encuentra justificada en sentido histórico-universal, la liberación de la subjetividad es emprendida al servicio de la idea, por más que el sujeto irónico no tenga clara conciencia de ello. Eso es lo que hay de genial en la ironía justificada. En el caso de la ironía injustificada, aquel que quiere salvar su alma, debe perderla<sup>441</sup>. Claro que sólo la historia puede juzgar si la ironía está justificada o no.

Pero incluso cuando el sujeto ve la realidad de manera irónica, eso no implica en modo alguno que se comporte de manera irónica al hacer valer su concepción de la realidad. Así, en la época actual se ha hablado bastante de la ironía y de la concepción irónica de la realidad, pero pocas veces esta concepción se ha configurado de manera irónica. En la medida en que esto ocurre, sin embargo, tanto más segura e inevitable es también la caída de la realidad, tanto mayor es el énfasis que posee el sujeto irónico frente a la realidad que quiere aniquilar, y tanto más libre es él mismo. Emprende entonces, con toda calma, la misma operación de la ironía del mundo. Deja que lo establecido subsista sin que tenga, empero, validez alguna para él; pero hace como si tuviera validez para él, y valiéndose de esa máscara lo conduce a su segura caída. En la medida en que el sujeto irónico se encuentra justificado en sentido histórico-universal, tiene lugar aquí *una unidad* de lo genial y de la sobriedad artística.

302

En tanto que determinación de la subjetividad, desde luego, la ironía debe también mostrarse cuando la subjetividad se manifiesta por vez primera en la historia universal. En efecto, *la ironía es la primera y la más abstracta determinación de la subjetividad*. Esto es tanto como señalar el punto de inflexión histórica en el que la subjetividad apareció por primera vez, lo cual nos lleva a Sócrates.

En la parte precedente de esta investigación se ha aclarado ya de manera suficiente en qué consistía *la ironía de Sócrates*. Toda la realidad dada había perdido validez para él, se había vuelto *extraño a toda la realidad de lo sustancial*<sup>442</sup>. Éste es uno de los aspectos de la ironía; pero el otro aspecto es que al aniquilar el helenismo

utilizó la ironía; su actitud hacia el helenismo fue siempre irónica; siendo un ignorante y sin saber nada, buscó siempre la dilucidación en los otros, e hizo que lo establecido se derrumbara precisamente al dejarlo subsistir. Mantuvo esa táctica hasta el extremo, como se vio particularmente en el momento de su acusación. Pero el celo puesto en ese servicio lo devoró, y fue finalmente atrapado por la ironía, sintió vértigo, todo perdió realidad. Confío en que esta perspectiva acerca de Sócrates y de la significación de su posición en la historia universal tendrá la aceptación de algunos de los lectores, pues en mi opinión se cierra sobre sí misma con toda naturalidad. Pero puesto que Hegel se niega a concebir la posición de Sócrates como ironía<sup>443</sup>, es preciso que tomemos en consideración las objeciones que se encuentran aquí y allá en sus escritos.

Antes de eso intentaré dilucidar, en la medida en que esté a mi alcance, una debilidad de la que parece padecer toda la percepción hegeliana del concepto de ironía. Hegel habla siempre de la ironía en tono peyorativo; la ironía es, a sus ojos, una abominación. La aparición de Hegel coincide con el período más brillante de Schlegel. Pero así como la ironía de los Schlegel había abierto juicio contra un afectado sentimentalismo en materia estética, así también sería Hegel el encargado de rectificar la desviación subyacente a la ironía. Uno de los mayores méritos de Hegel es el de haber detenido, o al menos el de haber querido detener a los hijos pródigos de la especulación en el camino de la perdición. Pero para esto no siempre utilizó los medios más moderados, y su voz al llamarlos no siempre fue una delicada voz paternal, sino que mostró a menudo cierta rudeza y cierto tono de maestro de escuela. Los partidarios de la ironía eran los que le causaban mayor molestia, así que renunció prontamente a la esperanza de salvarlos y pasó a tratarlos como incorregibles y empedernidos pecadores. Cada vez que debe mencionar a estos ironistas, Hegel habla siempre de la manera más peyorativa, y hasta mira con enorme desdén y superioridad a estos a quienes muchas veces llama «gente superior»<sup>444</sup>. Pero el hecho de que Hegel fijase su mirada de ese modo en la forma de ironía que le fue más próxima, perjudicó, naturalmente, su percepción del concepto. A veces no se obtiene ninguna explicación; por el contrario, lo que Schlegel obtiene es una reprimenda. Con esto no se trata en absoluto de decir que Hegel no tenga razón frente a los Schlegel, o que la ironía a la Schlegel-Schlegel no fuera una desviación de las más preocupantes; tampoco se trata de negar el enorme provecho que Hegel ha causado en su serio ataque a todo tipo de sectarismo, seriedad que hace que la lectura de muchos de sus desarrollos pueda ser muy edificante y fortalecedora; lo que se trata de decir es que Hegel ha pasado por alto la verdad de la ironía al referirse de ma-

nera unilateral a la ironía post-fichteana, y que al identificar ésta con la ironía en general ha hecho que la ironía salga perjudicada. Tan pronto como Hegel menciona el término ironía, piensa de inmediato en Schlegel y Tieck, y su estilo asume instantáneamente un cierto carácter de exasperación. Lo equivocado y lo ilícito de la ironía de Schlegel será aclarado en su momento, así como también el mérito de Hegel a este respecto. Volvamos al modo en que Hegel considera la ironía de Sócrates.

Hemos hecho notar anteriormente que Hegel, en su exposición del método de Sócrates, enfatiza particularmente dos formas: su ironía y su mayéutica. Tal exposición se encuentra en *Geschichte der Philosophie*, vol. II<sup>445</sup>, pp. 59-67. La explicación de la ironía socrática es, por su parte, muy breve, pero Hegel aprovecha la ocasión para declamar contra la ironía en tanto que principio general, y añade (p. 62): *Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen* [«Friedrich von Schlegel fue el primero en lanzar este pensamiento, y Ast lo ha repetido»]; luego vienen las serias palabras que Hegel suele pronunciar en estos casos. Sócrates se hace el ignorante y, aparentando dejarse instruir, instruye a los demás. P. 60: *Dieses ist dann die Seite der berühmten socratischen Ironie. Sie hat bei ihm die subjective Gestalt der Dialectik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialectik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person* [«Tal es el aspecto de la célebre ironía socrática. Ésta tiene, en Sócrates, la configuración subjetiva de la dialéctica, es una manera de conducirse en el trato; la dialéctica concierne a los fundamentos de la cosa, la ironía concierne al modo particular en que una persona se conduce con otra»]. Pero puesto que poco antes se observa que Sócrates utiliza esta misma ironía *wenn er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will* [«cuando quiere poner al descubierto la manera de proceder de los sofistas»]<sup>446</sup>, se encuentra de inmediato ante una dificultad; en el primer caso, de hecho, lo que quiere es instruir, y en el segundo, simplemente, poner al descubierto. Hegel hace notar entonces que esta ironía socrática parece contener cierta falsedad, pero luego muestra que su actitud es la correcta. Finalmente muestra la significación propia de la ironía socrática, su importancia. Ésta consiste en concretizar y desarrollar las representaciones abstractas. Luego añade (p. 62): *Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstracte Vorstellungen; daß sie nun concret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explication solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dieß ist das Wahre der socratischen Ironie* [«Cuando digo que sé qué es

304

la razón o qué es la creencia, estas son representaciones totalmente abstractas; que se vuelvan concretas implica que se hagan explícitas, y esto presupone que no se sepa qué son propiamente. Pues bien, Sócrates da la explicación de tales representaciones, y esto es lo verdadero de la ironía socrática». Pero de este modo *todo se confunde*, la exposición de la ironía socrática pierde todo su peso histórico, y el pasaje aquí citado es tan moderno que no constituye en absoluto una evocación de Sócrates. El hacerse concreto de lo abstracto, en efecto, nunca fue asunto de Sócrates, y la elección de los ejemplos mencionados es, a decir verdad, bastante desafortunada; creo que Hegel debería haber trazado la analogía correspondiente, a menos que quiera tomar a Platón en su conjunto y argüir como pretexto que éste utiliza constantemente el nombre de Sócrates, con lo cual entraría en conflicto consigo mismo y con todo el mundo. El asunto de Sócrates no fue hacer concreto lo abstracto, sino dejar que lo abstracto se hiciese visible en virtud de lo inmediatamente concreto. En oposición a estas observaciones de Hegel, por tanto, bastaría recordar, por un lado, la doble índole de la ironía que hallamos en Platón (pues es obvio que la ironía a la que Hegel se refiere es aquella que hemos llamado platónica, y con ésta identifica la ironía socrática en la p. 64), y por otro lado el movimiento de toda la vida de Sócrates, cuya ley no consistía en alcanzar lo concreto a partir de lo abstracto sino en alcanzar lo abstracto a partir de lo concreto, y en *estar siempre alcanzándolo*. Si la conclusión final del análisis hegeliano de la ironía socrática, por tanto, es que la ironía de Sócrates es idéntica a la de Platón, y que tanto la socrática como la platónica resultan ser *mehr Manier der Conversation, die | gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre* [«un modo de conversar, una forma mundana de urbanidad, más bien que el hecho de comprender cada negación pura, cada actitud negativa»] (p. 64), tal planteamiento habrá encontrado también su respuesta en lo precedente. — Hegel no mejora mucho en su exposición de la *mayéutica* de Sócrates. Allí explica qué significación tuvo el hecho de que Sócrates hiciese preguntas, y la explicación es tan bella como verdadera, pero pasa por alto la *diferencia* que hemos hecho notar anteriormente entre el preguntar para obtener una respuesta y el preguntar para poner al descubierto. El ejemplo que escoge al final, tomado del concepto de devenir<sup>447</sup>, es también completamente asocrático, a menos que quiera encontrar en Parménides un desarrollo socrático. Cuando habla de la ironía *trágica* de Sócrates, finalmente, hay que recordar que ésta no es la ironía de Sócrates sino la ironía del mundo con respecto a Sócrates. No puede aclarar en nada, por tanto, la cuestión de la ironía socrática.

En la *recensión* de los escritos de Solger (p. 488)<sup>448</sup>, Hegel vuelve a llamar la atención sobre la diferencia entre la ironía schlegeliana y la socrática. La diferenciación cuenta con nuestro pleno consentimiento, y habrá que dar oportunamente pruebas adicionales al respecto; pero esto no implica en modo alguno que la posición de Sócrates no haya sido la ironía. Hegel le reprocha a Fr. Schlegel haber arrancado de su contexto metafísico, por imprudencia y por despecho hacia lo especulativo, el principio fichteano acerca del valor constituyente del Yo, haberla arrancado del ámbito del pensamiento y aplicado directamente a la realidad *zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit, und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subject und zum Scheinen für Andere* [«para negar la vitalidad de la razón y la verdad, y para rebajarlas a la condición de una mera apariencia en el sujeto y de un mero aparentar ante los demás»]. Luego observa que, a fin de designar esta tergiversación de la verdad en mera apariencia, osó tergiversar el nombre de la inocente ironía socrática. En efecto, si se toma como término de comparación el hecho de que Sócrates iniciaba siempre su indagación asegurando no saber nada con el fin de avergonzar a los sofistas, el resultado de esta actitud es siempre algo negativo, lo cual no constituye ningún resultado científico. En este sentido, Sócrates hablaba muy en serio al asegurar que no sabía nada, y por tanto no era *irónico*<sup>449</sup>. No voy a meterme en la dificultad que surge cuando se compara lo que Hegel muestra aquí, que la enseñanza de Sócrates terminaba sin resultado, y la explicación anterior tomada de Hegel, que con su enseñanza irónica Sócrates concretizaba lo abstracto; analizaré de manera un poco más detallada, en cambio, l

hasta qué punto Sócrates dio *seriedad* a su ignorancia. Se ha señalado anteriormente que Sócrates no era ignorante al declararse ignorante, puesto que sabía de su ignorancia, y que, de todos modos, su saber no era un saber acerca de algo, es decir, que no tenía ningún contenido positivo, y que en este sentido su ignorancia era irónica; y dado que Hegel, en mi opinión, ha intentado en vano reivindicar en él un contenido positivo, creo que el lector debe darme la razón en esto. Si su saber hubiese sido saber acerca de algo, su ignorancia no habría sido más que una forma de conversación. Pero he aquí que su *ironía* está *completa en sí misma*. En este sentido, *da seriedad* a su ignorancia *si bien a la vez no le da seriedad*, y es en ese vértice donde hay captar a Sócrates. Saber que se es ignorante es el comienzo del saber, pero, cuando no se sabe más que esto, se trata sólo de un comienzo. Ese saber es el que mantiene a Sócrates irónicamente en pie. Hegel tampoco parece ser consecuente en el paso siguiente, cuando, haciendo notar que Sócrates dio seriedad a su ignorancia, cree mostrar que esa ignorancia no

era irónica. Cuando la ironía debe postular un principio supremo, en efecto, procede como toda posición negativa, expresa algo positivo y da seriedad a lo que dice. Para la ironía, nada está establecido, hace y deshace cualquier cosa *ad libitum* [a voluntad]; pero cuando quiere expresar esto, dice algo positivo, con lo cual su soberanía alcanza su término. Por eso, cuando Schlegel o Solger dicen que la realidad es puro parecer, pura apariencia, pura vanidad, una nada, es obvio que lo piensan seriamente, y aun así Hegel asume que esto es ironía. La dificultad que aquí se presenta es que, en realidad, la ironía no puede jamás plantear un principio en sentido estricto, pues la ironía es una *determinación del sujeto que es para sí*, que en su incesante agilidad no deja nada en pie, y que en razón de esta agilidad *no puede* captar en una *perspectiva de conjunto* el hecho mismo de que la ironía no deja nada en pie. La conciencia de que lo finito es nada, obviamente, es en Schlegel y Solger un pensamiento tan serio como la ignorancia de Sócrates. En última instancia, el ironista debe siempre afirmar algo, si bien lo que afirma de este modo es nada. Claro que es imposible tomar la nada con seriedad sin obtener algo (como ocurre cuando se la toma especulativamente en serio), o bien sin desesperar (cuando se la toma personalmente en serio). El ironista, sin embargo, no hace ninguna de las dos cosas, y en este sentido puede decirse también que no la toma en serio. La ironía es el juego infinitamente fugaz con la nada, y esto no la asusta, sino que sigue asomando la cabeza. Cuando no se toma nada especulativa o personalmente en serio, es obvio que se toma algo a la ligera, y *en este sentido* no se lo toma en serio. Si, como opina Hegel, Schlegel no se toma en serio que la existencia sea una nada desprovista de realidad, debe haber habido algo que tuviera validez para él; en ese caso, sin embargo, su ironía es mera forma. Puede decirse, por tanto, que la ironía *a nada* le da *seriedad* en la medida en que *no le da seriedad a algo*. Concibe siempre la nada en oposición a algo y, a fin de liberarse seriamente de algo, se queda con nada. Pero tampoco llega a darle seriedad a nada, a menos que no le dé seriedad a algo. Éste es también el caso de la ignorancia de Sócrates, su ignorancia es la nada en virtud de la cual aniquila todo saber. Su concepción de la muerte es la mejor muestra de ello. Ignora qué es la muerte y qué hay después de la muerte, y por tanto ignora si lo que hay es algo o bien absolutamente nada; pero no se toma a pecho esa ignorancia, sino que, por el contrario, se siente propiamente libre en esa ignorancia; por tanto, no da seriedad a esa ignorancia, y aun así da plena seriedad al hecho de ser ignorante. Por eso creo que se me dará la razón en esto: no hay en estas observaciones de Hegel nada que impida asumir que la posición de Sócrates fue la ironía.

Si resumimos ahora lo que se ha hecho resaltar en la primera parte de este tratado como característico de la posición de Sócrates, que toda la vida sustancial del helenismo había perdido validez para él, es decir, que la realidad establecida era para él irreal, y no en algún aspecto particular, sino en su entera totalidad como tal; que, en su relación con esta realidad sin valor, Sócrates simuló dejar en pie lo establecido, y que de ese modo lo llevó a la ruina; que frente a todo esto fue haciéndose más y más ligero, más y más negativamente libre, vemos entonces que *esta posición de Sócrates*, según el desarrollo aquí efectuado, fue, en tanto que *negatividad infinita y absoluta, ironía*. Pero lo que negó no fue la realidad en general sino la realidad dada en un cierto tiempo, la de lo sustancial tal como se daba en Grecia, y lo que su ironía exigió fue la realidad de la subjetividad, la de la idealidad. En este sentido, la historia ha juzgado que Sócrates contaba con una justificación histórico-universal. Fue una víctima. Y es cierto que ése es un destino trágico, pero la muerte de Sócrates no fue propiamente trágica; el Estado griego llega, en el fondo, demasiado tarde con su condena a muerte, y además no es mucho el consuelo que obtiene con la ejecución de la pena de muerte, pues la muerte no tiene realidad alguna para Sócrates. La muerte sí tiene validez para el héroe trágico, para él la muerte es verdaderamente el último combate y el último sufrimiento. La contemporaneidad que él quiere aniquilar puede, por tanto, satisfacer así su sed de venganza. Pero es obvio que el Estado griego no podía obtener tal satisfacción mediante la muerte de Sócrates; dada su ignorancia, en efecto, Sócrates había impedido toda comunicación significativa con la idea de la muerte. Es cierto que el héroe trágico no teme a la muerte, pero la reconoce como dolor, como un paso grave y dificultoso, y por eso tiene valor que se lo condene a muerte; Sócrates, en cambio, no sabe nada en absoluto, y, en tal sentido, es una *ironía para con el Estado* el hecho de que éste lo condene a muerte y crea de ese modo haberle infligido un *castigo*.

Cabe recordar, si bien esto es suficientemente sabido, que fue con Kant como la especulación moderna, sintiéndose ya adulta y responsable, se hartó de la tutela bajo la que hasta entonces había vivido durante el *dogmatismo* y, como el hijo pródigo, se dirigió a su padre reclamándole que dividiera la herencia a fin de recibir su mitad<sup>430</sup>. El resultado de esa división es bien conocido, como así también que la especulación no necesitó viajar al extranjero para dilapidar sus bienes, pues no halló bienestar alguno. A medida que, con



el *criticismo*, el Yo fue sumiéndose en la contemplación del Yo, este Yo adelgazó más y más hasta terminar convirtiéndose en un espectro, inmortal como el esposo de Aurora<sup>451</sup>. Al Yo le sucedió lo que al cuervo que, engañado por los halagos del zorro respecto de su persona, se quedó sin el queso<sup>452</sup>. Mientras que la reflexión reflexionaba constantemente sobre la reflexión, el pensamiento perdía su ruta, y cada paso que daba hacia adelante lo llevaba, naturalmente, más y más lejos de todo contenido. En este caso se hizo evidente lo que I será evidente en todas las épocas, que cuando se trata de especular, todo depende de estar correctamente orientado. El pensamiento no advirtió en modo alguno que aquello que buscaba estaba en su búsqueda misma, y puesto que no quería buscarlo allí, no lo encontraría ni por toda la eternidad. A la filosofía le sucedió lo que a un hombre que busca sus anteojos pese a tenerlos puestos: busca, en efecto, aquello que tiene justo frente a sus narices, pero no lo busca delante de sus narices, y por eso nunca lo encuentra.

Aquello exterior a la experiencia, sin embargo, que como un cuerpo sólido chocaba con el experimentador haciendo que ambos se alejaran uno del otro por la fuerza del impacto —*das Ding an sich* [la cosa en sí]<sup>453</sup> que siguió tentando constantemente al sujeto de experiencia (como aquella escuela medieval que creía que los signos visibles de la comunión estaban ahí para tentar a la fe)— ese algo exterior, esa *Ding an sich* fue la debilidad del sistema kantiano. Se planteó incluso el interrogante de si el Yo mismo no sería una *Ding an sich*. Este interrogante fue formulado y respondido por Fichte<sup>454</sup>. Fichte se deshizo de la dificultad de este *an sich* [en sí] colocándolo dentro del pensamiento, infinitizando el Yo en el Yo-Yo. El Yo productor es el mismo que el Yo producido. El Yo-Yo es la identidad abstracta. De ese modo liberó infinitamente el pensamiento. Pero esta *infinitud del pensamiento* fichteana es, como toda infinitud en Fichte (su infinitud moral es la permanente aspiración por la aspiración misma, su infinitud estética es un permanente producir por el producir mismo, la infinitud de Dios es permanente evolución por la evolución misma), una *infinitud negativa*, una infinitud en la que no hay ninguna finitud, una infinitud desprovista de todo contenido. Infinitizando de este modo el Yo, Fichte impuso un idealismo que hacía palidecer a toda la realidad, un acosmismo que hacía que su propio idealismo se volviese realidad, pese a no ser otra cosa que docetismo<sup>455</sup>. Con Fichte, el pensamiento se hizo infinito, la subjetividad llegó a ser negatividad infinita y absoluta, puja y tensión infinitas. De ahí la importancia de Fichte para la ciencia. Su *Wissenschaftslehre* infinitizó el saber. Pero lo infinitizó de manera negativa, y lo que obtuvo entonces fue sabiduría en lugar de verdad, no una infinitud positiva, sino una in-

finitud negativa en la infinita identidad del Yo consigo mismo; en lugar de una aspiración positiva, i.e., beatitud, obtuvo una aspiración negativa, i.e., un deber. Pero I precisamente porque Fichte tuvo lo negativo, su posición tuvo un infinito entusiasmo, una infinita elasticidad. A Kant le falta la infinitud negativa; a Fichte, la positiva. De ahí el mérito absoluto de Fichte en relación con el método; la ciencia llega a ser, con él, un todo de una sola pieza. Al sostener la identidad abstracta en el Yo-Yo de modo tal que nada, en su idealística riqueza, tuviera que ver con la realidad, Fichte había alcanzado *el comienzo absoluto* a partir del cual, como tan a menudo se ha dicho, procedería a construir el mundo. El Yo pasó a ser lo constitutivo. Pero puesto que el Yo estaba concebido de manera meramente formal y, por tanto, negativa, lo que Fichte hizo en realidad fue detenerse en los infinitamente elásticos *molimina* [afanes] en pos de un comienzo. Tiene el empuje infinito de lo negativo, su *nisus formativus*, pero éste es como un ardor que no puede ponerse en marcha, algo que posee a la manera de una divina y absoluta impaciencia, una fuerza infinita que, sin embargo, no lleva a nada, puesto que no hay nada a lo que pueda aplicarse. Es una potenciación, una exaltación, poderosa como un dios que podría sostener el mundo entero, pero no hay absolutamente nada que sostener. De este modo es traído a la conciencia el punto de partida de la problemática filosófica, la ausencia de supuestos con la cual debe comenzarse; pero la enorme energía de ese comienzo no prospera. Para que el pensamiento, en efecto, para que la subjetividad obtenga plenitud y verdad, *debe dejarse dar a luz*, debe sumirse en lo profundo de la vida sustancial, buscar allí su escondite como la comunidad se esconde en Cristo<sup>456</sup>, debe dejar —a la vez temerosa y simpatéticamente, estremeciéndose y entregándose a la vez— que el mar de lo sustancial la cubra con sus olas, como cuando el sujeto, en el instante de la inspiración, se ausenta casi de sí mismo al sumirse en aquello que lo inspira, y aun así siente un ligero estremecimiento, pues su vida es lo que está en juego. Tal cosa es necesaria aun cuando requiera coraje, pues quien quiera salvar su alma deberá perderla<sup>457</sup>. Pero no es el coraje de la desesperación, ya que, como tan bellamente dice Tauler en una situación más concreta:

*Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden  
Ist eben das echte und rechte Finden  
[Ese perder, ese extinguirse  
No es sino hallar de veras]*<sup>458</sup>.

Se sabe que esta posición se ganó muchos admiradores y pocos adeptos, y que más tarde Fichte renunciaría a ella buscando satisfa-

cer y resumir la anterior *πληροφορία* [certidumbre] en escritos aislados y de un modo más edificante. Paralelamente buscaría también, como se deduce de los escritos póstumos editados por su hijo<sup>459</sup>, llegar a ser amo y señor de esa negativa infinitud profundizando en la esencia propia de la conciencia. Pero esto no atañe a la presente investigación; me ocuparé, en cambio, de una de las posiciones vinculadas al *primer Fichte*, esto es, la ironía de Schlegel y Tieck.

Con Fichte, la subjetividad había llegado a ser libre, infinita, negativa. Sin embargo, para salir de ese movimiento inconsistente en el que se agitaba en infinita abstracción, debía ser negada; para hacerse real, el pensamiento debía hacerse concreto. Con esto surge la pregunta concierne a la realidad metafísica. *Schlegel y Tieck* tomaron el principio fichteano según el cual la subjetividad o el Yo posee *valor constitutivo* y es el único omnipotente, y a partir de allí operaron en el mundo. Había en esto una doble dificultad. En primer lugar, el Yo empírico y finito se confundía con el Yo eterno; en segundo lugar, la realidad metafísica se confundía con la realidad histórica. Así, se aplicaba sin más a la realidad una prematura posición *metafísica*. Fichte quería construir el mundo, pero con ello se refería a una construcción sistemática. Schlegel y Tieck querían instaurar un mundo\*.

Vemos, entonces, que esta ironía no estaba puesta al servicio del espíritu universal. No era un momento de la realidad dada que debiera ser negado y desplazado por un nuevo momento, sino que aquello que negaba era toda la *realidad histórica* para dar lugar a una realidad autoengendrada. Lo que debía surgir entonces no era la subjetividad, pues ésta estaba ya dada en las circunstancias del mundo, sino una subjetividad intensificada, una *subjetividad a la segunda potencia*. Vemos también que esta ironía carecía por completo de justificación, y que la actitud de Hegel contra ella es totalmente adecuada.

La ironía\*\* se presentaba entonces como aquella ante la cual nada subsistía y que, habiendo roto con todo, tenía además pleno poder para hacer cualquier cosa. Si dejaba que algo subsistiese, sabía que tenía el poder de anularlo, y esto lo sabía en el mismo instante en que lo dejaba subsistir. Si afirmaba algo, sabía que tenía

\* No obstante, esta tendencia irónica no culminó con Tieck y Schlegel sino que obtuvo en la Joven Alemania<sup>460</sup> una cuantiosa cosecha. En la explicación corriente de esta posición se hace también reiterada referencia a la Joven Alemania.

\*\* En toda esta exposición utilicé la expresión «la ironía» y «el ironista», aunque podría decir también «el romanticismo» y «el romántico». Ambas expresiones designan esencialmente lo mismo; la primera evoca más bien el nombre con el que el movimiento se bautizó a sí mismo, y la segunda el nombre con el que Hegel lo bautizó.

autoridad para superarlo, y esto lo sabía en el mismo instante en que lo afirmaba. En definitiva, se sabía en posesión del *poder absoluto de atar y desatar*<sup>461</sup>. Era el amo tanto de la idea como del fenómeno, y anulaba el uno a través del otro. Anulaba el fenómeno mostrando que no se adecuaba a la idea, y anulaba la idea mostrando que no se adecuaba al fenómeno. Muy correctamente en ambos casos, puesto que la idea y el fenómeno son solamente el uno en virtud del otro. En medio de todo esto la ironía salvaba su despreocupada vida, ya que el sujeto era el indicado para todos esos quehaceres, pues ¿quién es tan grande como Alá, y quién puede permanecer en pie frente a él?

Pero la realidad (la realidad histórica) entra en relación con el sujeto de dos maneras: por un lado, como un *don* que no admite rechazo, y, por otro lado, como una *tarea* que se ha de realizar. La disrelación que la ironía entablaba con la realidad ha sido ya suficientemente indicada en el hecho de que la *orientación irónica es esencialmente crítica*. Tanto su filósofo (Schlegel) como su poeta (Tieck) son críticos. O sea que el séptimo día, al que nuestra época pretende finalmente haber llegado de un modo u otro, no se utilizaba para descansar de la obra de la historia sino para criticar. Pero la crítica, por lo general, excluye la simpatía, y hay una crítica a la que le cuesta tanto dejar que algo subsista como a la policía hallar a alguien libre de sospechas. No se criticaba, sin embargo, a los clásicos de la antigüedad, ni se criticaba la conciencia a la manera kantiana, sino que se criticaba la realidad misma. Puede que en la realidad haya habido muchas cosas dignas de crítica, y que el mal en sentido fichteano, la indolencia y la pereza, hubiese tomado proporciones extremas, y que su *vis inertiae* [fuerza de inercia] reclamara un castigo; en otros términos, puede que haya habido muchas cosas existentes que, precisamente por carecer de realidad, debieran ser censuradas; pero esto jamás justifica que el ataque crítico se dirija a la realidad entera. Schlegel fue crítico, y esto es algo que apenas necesito recordar; en cuanto a que también Tieck lo fue, se me dará la razón siempre y cuando no se me discuta que la polémica de Tieck contra el mundo está puesta en sus dramas, y que éstos, para ser entendidos, presuponen un individuo polémicamente desarrollado, y ése es el motivo por el que alcanzaron una popularidad relativamente menor a la que habrían merecido en atención a su genialidad.

Puesto que, como dije anteriormente, la realidad se ofrece en parte como un *don*, con ello queda expresada la relación del individuo con un pasado. Este pasado quiere tener valor para el individuo, no quiere que se le pase por alto ni que se le ignore. Pero para la ironía no había propiamente *ningún pasado*. Esto se debe a que la ironía había surgido de indagaciones metafísicas. Había confun-

dido el Yo eterno con el Yo temporal. Y puesto que el Yo eterno no tiene pasado alguno, tampoco lo tiene el Yo temporal. Entretanto, en caso de que la ironía tenga la decencia de admitir un pasado, este pasado debe ser *de tal índole* que la ironía pueda mantener su libertad frente a él, practicar su juego con él. Por eso miraba con aprobación más que nada la parte mítica de la historia, la leyenda, el cuento de hadas. En cambio, la historia propiamente dicha, aquella en la que el individuo obtiene su libertad positiva puesto que por ella es dueño de sus premisas, debía ser dejada de lado. En este punto la ironía se conducía como Hércules al luchar contra Anteo, que no podía ser vencido mientras tuviese los pies sobre el suelo. Como se sabe, Hércules levantó a Anteo del suelo y de esta manera lo venció. Esto mismo hacía la ironía con la realidad histórica. En un santiamén la historia se convertía en mito-poesía-leyenda-cuento de hadas. De este modo la ironía volvía a ser libre. Volvía a escoger, a hacer y deshacer a su antojo. Grecia y el Medioevo eran particularmente los sitios en los que se sentía a gusto. Claro que no se perdía en concepciones históricas, su saber era *Dichtung und Wahrheit* [poesía y verdad]<sup>462</sup>. Vivía a veces en Grecia, bajo el bello firmamento griego, perdida en el goce inmediato de la armoniosa vida griega, allí vivía hasta el punto en que allí estaba su realidad. Pero cuando se cansaba de esto apartaba de sí esa realidad arbitrariamente afirmada, tanto que ésta desaparecía por completo. El helenismo no tenía para ella ninguna validez en tanto que momento histórico-universal, sino que tenía validez para ella, y validez absoluta, sólo porque a la ironía se le antojaba. Otras veces se extraviaba en los bosques del Medioevo, oía los misteriosos rumores de los árboles y construía guaridas en sus altos follajes, o bien se refugiaba en sus oscuras grutas; en suma, buscaba su realidad en el Medioevo en compañía de caballeros y trovadores, enamorándose de alguna noble dama montada en un resollante corcel, con un halcón a su diestra preparado para la caza. Pero el Medioevo volvía a desaparecer en el infinito cuando esa historia de amor perdía vigencia, iba desvaneciéndose en contornos más y más vagos sobre el telón de fondo de la conciencia. El Medioevo no tenía para ella validez en tanto que momento histórico-universal, sino que tenía validez, y validez absoluta, sólo porque a la ironía se le antojaba. Lo mismo se repite en todos los registros teóricos. A veces, alguna religión era para ella lo absoluto, pero sabía muy bien que el motivo por el cual aquélla era absoluta era que la ironía misma así lo quería, y punto. En el instante siguiente, lo que quería era otra cosa. Por eso dictaminaba, como se dictamina en *Natán el sabio*<sup>463</sup>, que todas las religiones eran igual de buenas, y pese a que el cristianismo era tal vez la peor de todas, ella misma, para variar, se com-

placía en ser cristiana. Lo mismo ocurría en el aspecto científico. Juzgaba y condenaba toda *posición científica*, estaba siempre juzgando, siempre en el sillón de juez, pero no investigaba. Estaba siempre por encima del objeto, y esto era totalmente natural, pues se suponía que sólo ahora comenzaba la realidad. La ironía, de hecho, había surgido de la pregunta metafísica concerniente a la relación entre la idea y la realidad; pero la realidad metafísica está más allá del tiempo, así que la realidad a la que aspiraba la ironía no podía darse en el tiempo. Esta actitud de juicio y de condena es lo que Hegel (*Obras completas*, vol. XVI, p. 465)<sup>464</sup> denuncia especialmente en Fr. Schlegel. A este respecto nunca podremos terminar de reconocer los grandes méritos de Hegel en la concepción del *pasado histórico*. No rechaza el pasado, sino que lo comprende; no desestima otras posiciones científicas, sino que las vence. Con Hegel, por tanto, se ha puesto coto a esa sempiterna charlatanería acerca de si la historia universal debe comenzar ahora, como si tuviese que comenzar a las cuatro en punto o, a más tardar, antes de las cinco. Claro que si algún que otro hegeliano ha tomado un impulso histórico-universal tan grande que no puede detenerse, sino que trae una marcha de todos los diablos, eso no es responsabilidad de Hegel; y aunque en el orden de la contemplación cabe hacer mucho más de lo hecho por Hegel, quien tenga noción del significado de la realidad no podrá nunca, si lo ha conocido bien, ser tan ingrato como para sobrepasar a Hegel a toda prisa y olvidar lo que le debe. En caso que haya que decir qué es lo que autoriza a la ironía a tomar la mencionada actitud, podría decirse que es porque la ironía sabe que el fenómeno no es la esencia. La idea es concreta, y por eso debe hacerse concreta, pero este hacerse concreta de la idea es precisamente la realidad histórica. Cada segmento particular tiene su validez en tanto que momento dentro de esa realidad histórica. Pero la ironía no reconoce esta validez relativa. A veces la realidad histórica tiene para ella validez absoluta, y otras veces no tiene ninguna, puesto que se ha tomado la enorme atribución de instaurar la realidad.

Pero la realidad es también, para el individuo, una tarea que hay que realizar. Cabría pensar que en este aspecto la ironía resultaría beneficiosa; cabría pensar que la ironía, puesto que había sobrepasado toda realidad dada, tenía algo bueno para colocar en lugar de aquélla. Pero éste no es el caso en modo alguno, pues así como la ironía consigue vencer la realidad histórica poniéndola en suspenso, también la ironía, como contrapartida, ha quedado en suspenso. Su realidad es mera posibilidad. Para que el individuo actuante, en efecto, sea capaz de cumplir con su tarea y de dar realidad a lo real, debe sentirse inserto en un contexto mayor, debe to-

316

marse en serio su responsabilidad, consentir y respetar cada consecuencia racional. La ironía cuenta con la libertad para hacerlo. Se sabe en posesión del poder de comenzar de cero cuando le parezca, no hay nada previo que la ate a lo previo; y así como, en sentido teórico, la ironía goza de su crítica satisfacción con infinita libertad, así también en sentido práctico goza de una semejante libertad divina, una libertad que no conoce ataduras ni cadenas, sino que juega desatada y desenvuelta, agitándose como un Leviatán en el mar. La ironía es libre, por cierto, libre con respecto a las preocupaciones de la realidad, pero también libre con respecto a sus satisfacciones, libre de su bendición; dado que no hay nada superior a ella misma, de hecho, no puede recibir bendición alguna, pues es siempre el menor el que es bendecido por el mayor<sup>465</sup>. Esa libertad es lo que la ironía busca. Por eso vela por sí misma, y a nada le teme tanto como al hecho de ser desbordada por alguna que otra impresión; cuando se es así de libre, en efecto, no se vive sino de manera poética, y se sabe que la gran exigencia de la ironía consistía en *vivir de manera poética*. En ese vivir de manera poética, sin embargo, la ironía entendió algo más, algo diferente de lo que esa expresión haría pensar a cualquier hombre razonable, respetuoso del valor del ser humano y dotado de sentido para lo que hay de originario en el hombre. No lo entendió como la seriedad artística que viene en ayuda de aquello que hay de divino en el hombre, que oye en silencio y con calma la voz íntima de la individualidad, que capta sus modulaciones para ponerla entonces a disposición del individuo y para que la individualidad se desarrolle de manera armónica en una figura plástica y cabal. No lo entendió según el modo en que la piensa el cristiano piadoso cuando toma conciencia de que la vida es un aprendizaje<sup>466</sup>, un proceso formativo que no tiende a hacer de él, valga la aclaración, algo totalmente diferente (pues el Dios de los cristianos no posee la omnipotencia infinitamente negativa del de los musulmanes, para quien es igualmente posible que un hombre sea tan grande como una montaña y una mosca tan grande como un elefante, y que una montaña sea tan pequeña como un hombre y un elefante tan pequeño como una mosca, ya que todo en igual medida puede ser totalmente diferente de lo que es), sino que debe desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios. En esto el hombre viene también en ayuda de Dios, es algo así como su colaborador en la terminación de la gran obra que Dios mismo comenzó<sup>467</sup>. Aquella no sólo protestaba contra toda la miseria, que no es otra cosa que el lamentable producto de su entorno, contra todos esos hombres mediocres de los que tan lleno está el mundo, sino que buscaba algo más. Pues una cosa es

poetizarse uno mismo, y otra cosa dejarse poetizar. El cristiano se deja poetizar, y en este sentido un simple cristiano vive de manera mucho más poética que muchas cabezas bien dotadas. Pero también aquel que en sentido griego se poetiza a sí mismo reconoce que se le ha impuesto una tarea. Por eso le importa tanto llegar a ser consciente de lo que en él hay de originario, y esa originalidad es el límite dentro del cual poetiza, dentro del cual es poéticamente libre. De este modo *la individualidad es un fin*, es su fin absoluto, y su actividad apunta precisamente a *l* realizar ese fin y a gozar de sí mismo en y durante esa realización, es decir, que su actividad es llegar a ser *für sich* [para sí] aquello que es *an sich* [en sí]. Pero así como los mediocres no tienen ningún *an sich* sino que podrían convertirse en lo que fuese, tampoco el ironista lo tuvo. Pero no por ser un mero producto de su entorno, ya que, por el contrario, se encuentra por encima de éste, sino porque para poder vivir de manera poética, para poder eficazmente crearse a sí mismo de manera poética, *el ironista no debía tener ningún «an sich»*. De este modo la ironía sucumbe a aquello contra lo que más combate, pues el ironista alcanza una cierta similitud con respecto al hombre completamente prosaico, con la salvedad de que el ironista tiene la negativa libertad de situarse por encima de sí mismo de manera poéticamente creativa. De ahí que el ironista, por lo general, no llegue a nada, pues vale para el hombre lo que no vale para Dios, que de la nada, nada proviene. Pero el ironista conserva siempre su libertad poética, y también poetiza el hecho de no llegar a nada tan pronto como se da cuenta de ello; este no llegar a nada en absoluto, como se sabe, es uno de los puestos y cargos poéticos que la ironía instaura en la vida, e incluso el más distinguido de todos ellos. De ahí que el *Taugenichts* [bueno para nada] sea siempre el más poético de los personajes en la poesía de la escuela romántica, y aquello de lo que hablan a menudo los cristianos, especialmente en épocas de agitación, llegar a ser un necio en el mundo<sup>468</sup>, el ironista lo realizó a su modo, sólo que para él no se trató de un martirio sino del más elevado goce poético. Pero la infinita libertad poética, ya sugerida en el hecho de haber asumido ese no llegar a nada en absoluto, se expresa también de una manera más positiva, puesto que por lo general el individuo irónico ha *recorrido* una multiplicidad de determinaciones *bajo la forma de la posibilidad*, ha llevado una vida poéticamente conforme a ellas antes de acabar en nada. Así como el alma vaga por el mundo según la doctrina de Pitágoras, así también está siempre vagando en la ironía, sólo que en este caso no le lleva tanto tiempo. Pero por más que salga perdiendo en lo que hace al tiempo, tal vez salga ganando en lo que hace a variedad de determinaciones, y lo cierto es que más de un ironista, antes de ha-

317



316

marse en serio su responsabilidad, consentir y respetar cada consecuencia racional. La ironía cuenta con la libertad para hacerlo. Se sabe en posesión del poder de comenzar de cero cuando le parezca, no hay nada previo que la ate a lo previo; y así como, en sentido teórico, la ironía goza de su crítica satisfacción con infinita libertad, así también en sentido práctico goza de una semejante libertad divina, una libertad que no conoce ataduras ni cadenas, sino que juega desatada y desenvuelta, agitándose como un Leviatán en el mar. La ironía es libre, por cierto, libre con respecto a las preocupaciones de la realidad, pero también libre con respecto a sus satisfacciones, libre de su bendición; dado que no hay nada superior a ella misma, de hecho, no puede recibir bendición alguna, pues es siempre el menor el que es bendecido por el mayor<sup>465</sup>. Esa libertad es lo que la ironía busca. Por eso vela por sí misma, y a nada le teme tanto como al hecho de ser desbordada por alguna que otra impresión; cuando se es así de libre, en efecto, no se vive sino de manera poética, y se sabe que la gran exigencia de la ironía consistía en *vivir de manera poética*. En ese vivir de manera poética, sin embargo, la ironía entendió algo más, algo diferente de lo que esa expresión haría pensar a cualquier hombre razonable, respetuoso del valor del ser humano y dotado de sentido para lo que hay de originario en el hombre. No lo entendió como la seriedad artística que viene en ayuda de aquello que hay de divino en el hombre, que oye en silencio y con calma la voz íntima de la individualidad, que capta sus modulaciones para ponerla entonces a disposición del individuo y para que la individualidad se desarrolle de manera armónica en una figura plástica y cabal. No lo entendió según el modo en que la piensa el cristiano piadoso cuando toma conciencia de que la vida es un aprendizaje<sup>466</sup>, un proceso formativo que no tiende a hacer de él, valga la aclaración, algo totalmente diferente (pues el Dios de los cristianos no posee la omnipotencia infinitamente negativa del de los musulmanes, para quien es igualmente posible que un hombre sea tan grande como una montaña y una mosca tan grande como un elefante, y que una montaña sea tan pequeña como un hombre y un elefante tan pequeño como una mosca, ya que todo en igual medida puede ser totalmente diferente de lo que es), sino que debe desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios. En esto el hombre viene también en ayuda de Dios, es algo así como su colaborador en la terminación de la gran obra que Dios mismo comenzó<sup>467</sup>. Aquella no sólo protestaba contra toda la miseria, que no es otra cosa que el lamentable producto de su entorno, contra todos esos hombres mediocres de los que tan lleno está el mundo, sino que buscaba algo más. Pues una cosa es

poetizarse uno mismo, y otra cosa dejarse poetizar. El cristiano se deja poetizar, y en este sentido un simple cristiano vive de manera mucho más poética que muchas cabezas bien dotadas. Pero también aquel que en sentido griego se poetiza a sí mismo reconoce que se le ha impuesto una tarea. Por eso le importa tanto llegar a ser consciente de lo que en él hay de originario, y esa originalidad es el límite dentro del cual poetiza, dentro del cual es poéticamente libre. De este modo *la individualidad es un fin*, es su fin absoluto, y su actividad apunta precisamente a *l* realizar ese fin y a gozar de sí mismo en y durante esa realización, es decir, que su actividad es llegar a ser *für sich* [para sí] aquello que es *an sich* [en sí]. Pero así como los mediocres no tienen ningún *an sich* sino que podrían convertirse en lo que fuese, tampoco el ironista lo tuvo. Pero no por ser un mero producto de su entorno, ya que, por el contrario, se encuentra por encima de éste, sino porque para poder vivir de manera poética, para poder eficazmente crearse a sí mismo de manera poética, *el ironista no debía tener ningún «an sich»*. De este modo la ironía sucumbe a aquello contra lo que más combate, pues el ironista alcanza una cierta similitud con respecto al hombre completamente prosaico, con la salvedad de que el ironista tiene la negativa libertad de situarse por encima de sí mismo de manera poéticamente creativa. De ahí que el ironista, por lo general, no llegue a nada, pues vale para el hombre lo que no vale para Dios, que de la nada, nada proviene. Pero el ironista conserva siempre su libertad poética, y también poetiza el hecho de no llegar a nada tan pronto como se da cuenta de ello; este no llegar a nada en absoluto, como se sabe, es uno de los puestos y cargos poéticos que la ironía instaura en la vida, e incluso el más distinguido de todos ellos. De ahí que el *Taugenichts* [bueno para nada] sea siempre el más poético de los personajes en la poesía de la escuela romántica, y aquello de lo que hablan a menudo los cristianos, especialmente en épocas de agitación, llegar a ser un necio en el mundo<sup>468</sup>, el ironista lo realizó a su modo, sólo que para él no se trató de un martirio sino del más elevado goce poético. Pero la infinita libertad poética, ya sugerida en el hecho de haber asumido ese no llegar a nada en absoluto, se expresa también de una manera más positiva, puesto que por lo general el individuo irónico ha *recorrido* una multiplicidad de determinaciones *bajo la forma de la posibilidad*, ha llevado una vida poéticamente conforme a ellas antes de acabar en nada. Así como el alma vaga por el mundo según la doctrina de Pitágoras, así también está siempre vagando en la ironía, sólo que en este caso no le lleva tanto tiempo. Pero por más que salga perdiendo en lo que hace al tiempo, tal vez salga ganando en lo que hace a variedad de determinaciones, y lo cierto es que más de un ironista, antes de ha-

317

318 llar reposo en la nada, ha atravesado *fata* [destinos] mucho más notables que aquel gallo mencionado por Luciano, que había sido primeramente Pitágoras mismo, después Aspasia, la equívoca y bella mujer de Mileto, después Crates el cínico, después un rey, un tigre, un sátrapa, un caballo, una corneja, una rana y mil otras cosas que sería demasiado extenso enumerar, y finalmente un gallo, y esto varias veces, puesto que era lo que más le agradaba<sup>469</sup>. Para el ironista todo es lo posible. Nuestro Dios está en los cielos y puede hacer cuanto quiere<sup>470</sup>; el ironista está en la tierra, y hace todo lo que tiene ganas de hacer. No debe extrañarnos, sin embargo, que al ironista le cueste tanto convertirse en nada, pues cuando se tiene ante sí unas posibilidades tan extremas no es fácil elegir. Para variar, el ironista considera que lo correcto es dejar que *el destino y el acaso* decidan. Por eso cuenta con los dedos, como los niños: *Edelmann*, *Bettelman* [hombre rico, hombre pobre], etc. Pero puesto que todas esas determinaciones tienen para él sólo el valor de la posibilidad, puede recorrer la escala entera casi tan rápidamente como los niños. Lo que le lleva tiempo al ironista, en cambio, es el esmero que pone en *vestirse de la manera correcta* de acuerdo con el personaje poético que él mismo ha poetizado ser. El ironista es diestro en estos menesteres, tanto como que tiene una significativa partida de disfraces a su entera disposición. A veces lleva la orgullosa traza de un patricio romano, envuelto en una túnica bordada, o se sienta con imponente y romana seriedad en una *sella curulis* [silla curul]; otras veces se oculta bajo el humilde hábito de un peregrino penitente; a veces se sienta con las piernas cruzadas, como un *pachá* turco en su harén; otras, vagabundea de aquí para allá, ligero y libre cual un ave, como un citarista consentido<sup>471</sup>. Esto es lo que el ironista quiere decir cuando sostiene que hay que *vivir de manera poética*, esto es lo que logra al poetizarse.

Pero volvamos a la observación anterior, que una cosa es *dejar-se poetizar*, y otra *poetizarse*. Para quien se deja poetizar, en efecto, hay también una composición dada y definida a la cual adaptarse, y de esa manera evita ser una palabra sin significado por haber sido sacada de su contexto. Para el ironista, sin embargo, esa composición, que él llamaría más bien superposición, no tiene ninguna validez, y puesto que no está dispuesto a formarse a sí mismo para poder adaptarse al entorno, es el entorno el que debe formarse de acuerdo con él, es decir, no sólo se poetiza a sí mismo, sino que *poetiza también el mundo que lo rodea*. El ironista permanece orgullosamente encerrado en sí mismo y hace que las personas vayan pasando, como los animales ante Adán, sin hallar compañía para sí. De esta manera está siempre en conflicto con la realidad a la que pertenece. Por eso es importante para él *suspender* el principio

319 constitutivo de la realidad, aquello que la ordena y la sostiene, i.e., la *moral* y la *eticidad*. Llegamos así al punto en el que Hegel concentra su ataque<sup>472</sup>. Todo lo establecido en la realidad dada tiene únicamente *valor poético* para el ironista, puesto que vive de manera poética. Pero si la realidad dada pierde así su validez para el ironista, no es porque una realidad caduca deba ser reemplazada por otra más verdadera, sino porque el ironista es el Yo eterno frente al cual ninguna realidad es la adecuada. Vemos que esto concuerda también con el hecho de que el ironista se coloque más allá de la moral y de la eticidad, algo contra lo que incluso Solger se pronuncia<sup>473</sup>, haciendo notar además que no es eso lo que él entiende por ironía. En realidad no puede decirse que el ironista se coloque más allá de la moral y de la eticidad, sino que vive de manera demasiado abstracta, demasiado metafísica y estética como para llegar a la concreción de lo moral y de lo ético. La vida es para él un drama, y su atención está puesta en los ingeniosos enredos de ese drama. Él mismo es un espectador, pese a ser él mismo quien actúa. Por eso infinitiza su Yo, lo volatiliza metafísica y estéticamente, y si éste se repliega a veces con tanto egoísmo y se reconcentra hasta más no poder, su vuelo en dirección a otras épocas es tan resuelto y disoluto que el mundo entero podría tener cabida en él. Lo inspira la virtud de la abnegación tanto como ésta inspira a un espectador en un teatro; es un crítico riguroso que sabe muy bien cuándo esa virtud se vuelve inconsistente y falsa. También se arrepiente, pero su arrepentimiento es estético, no moral. En el instante en que se arrepiente, está estéticamente más allá de su arrepentimiento probando si éste es poéticamente correcto, si sería adecuado como réplica en boca de un personaje poético.

Puesto que, de este modo, el ironista se poetiza a sí mismo y al mundo circundante con la mayor licencia poética posible, puesto que vive de manera totalmente hipotética y subjuntiva, su vida *pierde toda continuidad*. Por eso sucumbe totalmente al estado de ánimo. Su vida es *puro estado de ánimo*. Es cierto que puede haber mucho de verdad en los estados de ánimo, y que ninguna forma de vida en la tierra es tan absoluta como para desconocer sus contrastes. Pero, en una vida sana, el estado de ánimo no es sino una potenciación de la vida que de por sí se agita y se mueve en uno mismo. Así, un cristiano serio sabe muy bien que hay instantes en los que la vida cristiana le afecta de manera más profunda y vivaz que de costumbre, pero no por eso se transforma en un pagano una vez que ese estado de ánimo ha pasado. Cuanto más sana y seriamente viva, tanto más se hará dueño del estado de ánimo, es decir, tanto más se humillará ante él y salvará de ese modo su alma. Pero puesto que en el ironista no hay continuidad alguna, los estados de áni-

mo más contrastantes se suceden unos a otros. A veces es un dios; otras, un grano de arena. Sus estados de ánimo son tan azarosos como las encarnaciones de Brahma. Y el ironista, *creyéndose libre*, sucumbe de ese modo a la terrorífica ley de la ironía del mundo y se presta a la más terrible *servidumbre*. Pero el ironista es un poeta, y eso hace que, pese a ser un balón al antojo de la ironía del mundo, no siempre luce de esa manera. Todo lo poetiza, poetiza incluso los estados de ánimo. Para ser verdaderamente libre, debe tener el estado de ánimo en su poder, por eso cada estado de ánimo debe ser instantáneamente reemplazado por otro. Si a veces ocurre que, en la desesperada sucesión de los estados de ánimo, él mismo advierte que algo anda mal, en ese caso poetiza. *Poetiza* que es él mismo quien provoca esos estados de ánimo, y no deja de poetizar hasta que, de tanto poetizar, se paraliza espiritualmente. Por eso el estado de ánimo mismo no tiene realidad alguna para el ironista, y es raro que dé lugar a su estado de ánimo si no es bajo la forma del *contraste*. Su pena se oculta bajo el distinguido incógnito de la broma, su alegría se cubre de gemidos. A veces va camino del monasterio, y de camino visita el monte de Venus<sup>474</sup>; otras veces va camino del monte de Venus, y de camino reza en un monasterio. La aspiración científica de la ironía se resuelve también en estado de ánimo. Es lo que Hegel le reprocha especialmente a Tieck<sup>475</sup>, y lo que también se desprende de su correspondencia con Solger: a veces está totalmente seguro de sí, a veces busca, a veces es un dogmático, a veces duda, a veces es Jacob Böhme, a veces los griegos, etc., puro estado de ánimo. Pero puesto que siempre debe haber un lazo que ciña todos esos contrastes, una unidad en la que se resuelvan las enormes disonancias de esos estados de ánimo, un examen más atento encontrará también en el ironista una tal unidad. El *aburrimiento* es la *única continuidad* que el ironista posee. El *aburrimiento*, esa eternidad sin contenido, esa beatitud sin goce, esa superficial profundidad, esa hambrienta saciedad. Pero el aburrimiento no es sino la unidad negativa asumida en una conciencia personal, con lo cual los contrastes desaparecen. Nadie podrá negar que tanto Alemania como Francia cuentan en este momento con un número excesivo de tales ironistas, sin necesitar ya que algún Lord inglés, miembro itinerante de un *Spleen-Club*, los inicie en los misterios del aburrimiento, y que algunos de los jóvenes vástagos de la Joven Alemania y de la Joven Francia<sup>476</sup> | habrían muerto hace mucho de aburrimiento si los respectivos gobiernos no hubiesen sido lo suficientemente paternalistas como para mandarlos arrestar, dándoles así algo en qué pensar. Quien quiera hallar un buen ejemplo de esta clase de ironista, desprovisto de existencia precisamente en función de su duplicidad en la existencia, no tendrá más que recordar a Asa-Loke<sup>477</sup>.

321

Vemos, pues, que la ironía sigue siendo totalmente negativa, pues instaura en el plano teórico una disrelación entre idea y realidad y entre realidad e idea, y, en el plano práctico, entre posibilidad y realidad y entre realidad y posibilidad. A fin de corroborarlo en la manifestación histórica de la ironía, pasaré revista a sus exponentes más importantes.

### Friedrich Schlegel

Comentaremos aquí la suficientemente conocida novela *Lucinde*\* de Friedrich Schlegel, que fue para la Joven Alemania un evangelio, el sistema de su *Rehabilitation des Fleisches* [rehabilitación de la carne]<sup>478</sup>, y que para Hegel fue algo abominable<sup>479</sup>. Claro que este comentario no carece de dificultades, pues ya se sabe que *Lucinde* es un libro bastante obsceno y, al extraer algún que otro pasaje para considerarlo más de cerca, corro fácilmente el riesgo de no poder evitar que incluso el más casto de los lectores salga completamente indemne. Seré, sin embargo, tan cuidadoso y delicado como pueda.

Para no ser injustos con Schlegel, debemos tener en cuenta los numerosos errores que se han deslizado en las más variadas circunstancias de la vida y que han insistido, sobre todo, en hacer del amor algo tan doméstico, tan bien adiestrado, tan rastrero, tan indolente, tan provechoso y utilizable como cualquier otra mascota, en suma, algo desprovisto de erotismo en la medida de lo posible. En este sentido, sería de agradecer que Schlegel lograra encontrar una salida; pero ¡el clima que descubre, el único bajo el cual el amor podría prosperar, es todavía peor, no es un clima meridional comparado con nuestro clima nórdico, sino un clima ideal que no es propio de ningún sitio. De ahí que los gansos y patos domésticos del amor hogareño no deban ser los únicos que aleteen y den terribles alaridos al oír que los pájaros salvajes del amor pasan zumbando sobre sus cabezas, sino que cualquier hombre poéticamente profundo, dotado de anhelos demasiado fuertes como para enredarse en las telarañas románticas y de exigencias de vida demasiado poderosas como para contentarse con escribir una novela, debe elevar aquí su protesta precisamente en nombre de la poesía, debe tratar de mostrar que Fr. Schlegel no halló una vía de escape sino que se extravió en un callejón, tratar de mostrar que vivir no es lo mismo que soñar. Mirando más de cerca aquello que Schlegel combatió a

322

\* *Lucinde. Ein Roman*, por Fr. v. Schlegel, segunda edición inmodificada, Stuttgart, 1835<sup>78</sup>.

través de su ironía, nadie negará que había y sigue habiendo muchas cosas dignas de semejante corrección en las entradas, vericuetos y salidas de la relación conyugal, de modo que es natural que el sujeto se libere de ella. Hay una estrechísima seriedad, un sentido de la conveniencia, una *miserable teleología* que muchos hombres veneran como un ídolo y que reclama que toda aspiración infinita le sea dada en legítimo sacrificio. De esa manera el amor no es *nada en y por sí mismo*, sino que sólo es algo en función de la intención con la que se lo subordina a la mezquindad que hace furor en el teatro privado de las familias. *Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben; diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmahl ohne alle Absicht, auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will* (p. 153) ... *Freilich wie die Menschen so lieben, ist es etwas anders. Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigenthum* (p. 55) ... *O! es ist wahr, meine Freundin, der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie* (p. 57) [*«Tener intenciones, actuar según intenciones, entretejer artísticamente intención con intención para obtener una nueva intención: esta mala costumbre ha arraigado tan profundamente en la estúpida naturaleza del hombre divinizado que, si éste quiere moverse libre y sin intención alguna entre las imágenes y sentimientos que eternamente fluyen en su caudal interno, debe adoptar la postura correcta y plantearse una intención* (p. 153) ... Claro que amar libre y humanamente es otra cosa. Pues lo único que el hombre ama en la mujer es el género, y lo único que la mujer ama en el hombre es el grado de sus cualidades naturales y de su existencia civil, y lo único que ambos aman en la prole es la obra y la propiedad de ellos mismos (p. 55) ... Es cierto, amiga mía: el ser humano es por naturaleza una bestia dotada de seriedad» (p. 57)]<sup>481</sup>. Hay una estrechez moral, un chaleco de fuerza en cuyo interior ningún hombre razonable puede moverse. ¡Que lo rompa, por Dios! En oposición a esto están los teatrales matrimonios clandestinos del romanticismo a ultranza, ¡respecto de los cuales la naturaleza, al menos, no puede tener intención alguna, y cuyos estériles dolores y lánguidos abrazos son tan inaceptables en las naciones cristianas como en las paganas. ¡Que la ironía acometa contra todo eso! Pero el ataque de Schlegel no está dirigido sólo contra tales falsedades.

Hay una *perspectiva cristiana* acerca del matrimonio que ha tenido, incluso a la hora de la boda, la audacia suficiente como para

anticipar la maldición antes de dar la bendición<sup>482</sup>. Hay una perspectiva cristiana que todo lo somete al pecado, que nada sabe de excepciones ni de arreglos, ni del niño en el vientre de la madre<sup>483</sup>, ni de la más bella de entre las mujeres. En esa perspectiva hay una seriedad demasiado elevada como para que los atareados trabajadores de la prosaica vida cotidiana puedan captarla, demasiado estricta como para dejar que los improvisadores del matrimonio se burlen de ella. Han pasado ya los tiempos en los que los hombres vivían tan felices e inocentes, sin inquietudes ni preocupaciones, tiempos en los que todo era tan humano que hasta los dioses daban la nota descendiendo a veces de su celestial dignidad para robar el amor de mujeres terrenas; tiempos en los que aquel que concertaba y asistía a una cita en secreto podía temer o jactarse de ver a un dios entre sus rivales; tiempos en los que el alto y bello cielo se abría sobre la venturosa pareja como un amable testigo, o bien, grave y tranquilo, les prestaba refugio en la solemne calma de la noche; tiempos en los que todo vivía tan sólo en función del amor y todo era, a su vez, como un mito de amor para los venturosos amantes. En esto reside la dificultad, y éste es el punto de vista desde el que deben juzgarse los empeños de Schlegel y de todo el romanticismo, del joven y del viejo. *Aquellos tiempos han pasado*, y aun así *la añoranza del romanticismo* gravita hacia ellos; claro que las *peregrinaciones* que emprende hacia allí no son *sacras* sino *profanas*. Pues si fuese posible reconstruir un tiempo ya pasado, habría que reconstruirlo en toda su pureza, reconstruir el helenismo, por tanto, en toda su ingenuidad. Pero esto no es lo que hace el romanticismo. Lo que hace no es propiamente reconstruir el helenismo sino descubrir un continente desconocido. Y aún más, su goce es sumamente refinado, pues no se conforma con gozar de manera ingenua, sino que busca en el goce la conciencia de la aniquilación de la eticidad dada; sonreír ante la eticidad bajo la cual otros, según cree, se lamentan, es como el cenit de su goce, y en eso consiste el libre juego de la arbitrariedad irónica. Con el espíritu, el cristianismo ha sembrado la discordia entre la carne y el espíritu\*, y es preciso que el espíritu niegue la carne, o bien que la carne niegue el espíritu. Esto último es lo que busca el romanticismo, y la diferencia con respecto al helenismo es que, en el goce de la carne, goza asimismo de la negación del espíritu. Con ello cree *vivir de manera poética*, pero espero que se advierta que lo que hace es sustraerse a

\* De este modo el cristianismo no aniquila en modo alguno la sensualidad, pues enseña que sólo en la resurrección no se tomará ni se dará en matrimonio<sup>484</sup>; pero nos recuerda también a aquel hombre que no tenía tiempo de asistir a la gran boda porque él mismo debía celebrar la suya<sup>485</sup>.



través de su ironía, nadie negará que había y sigue habiendo muchas cosas dignas de semejante corrección en las entradas, vericuetos y salidas de la relación conyugal, de modo que es natural que el sujeto se libere de ella. Hay una estrechísima seriedad, un sentido de la conveniencia, una *miserable teleología* que muchos hombres veneran como un ídolo y que reclama que toda aspiración infinita le sea dada en legítimo sacrificio. De esa manera el amor no es *nada en y por sí mismo*, sino que sólo es algo en función de la intención con la que se lo subordina a la mezquindad que hace furor en el teatro privado de las familias. *Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben; diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmahl ohne alle Absicht, auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will* (p. 153) ... *Freilich wie die Menschen so lieben, ist es etwas anders. Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigenthum* (p. 55) ... *O! es ist wahr, meine Freundin, der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie* (p. 57) [*«Tener intenciones, actuar según intenciones, entretejer artísticamente intención con intención para obtener una nueva intención: esta mala costumbre ha arraigado tan profundamente en la estúpida naturaleza del hombre divinizado que, si éste quiere moverse libre y sin intención alguna entre las imágenes y sentimientos que eternamente fluyen en su caudal interno, debe adoptar la postura correcta y plantearse una intención* (p. 153) ... Claro que amar libre y humanamente es otra cosa. Pues lo único que el hombre ama en la mujer es el género, y lo único que la mujer ama en el hombre es el grado de sus cualidades naturales y de su existencia civil, y lo único que ambos aman en la prole es la obra y la propiedad de ellos mismos (p. 55) ... Es cierto, amiga mía: el ser humano es por naturaleza una bestia dotada de seriedad» (p. 57)]<sup>481</sup>. Hay una estrechez moral, un chaleco de fuerza en cuyo interior ningún hombre razonable puede moverse. ¡Que lo rompa, por Dios! En oposición a esto están los teatrales matrimonios clandestinos del romanticismo a ultranza, ¡respecto de los cuales la naturaleza, al menos, no puede tener intención alguna, y cuyos estériles dolores y lánguidos abrazos son tan inaceptables en las naciones cristianas como en las paganas. ¡Que la ironía acometa contra todo eso! Pero el ataque de Schlegel no está dirigido sólo contra tales falsedades.

Hay una *perspectiva cristiana* acerca del matrimonio que ha tenido, incluso a la hora de la boda, la audacia suficiente como para

323

anticipar la maldición antes de dar la bendición<sup>482</sup>. Hay una perspectiva cristiana que todo lo somete al pecado, que nada sabe de excepciones ni de arreglos, ni del niño en el vientre de la madre<sup>483</sup>, ni de la más bella de entre las mujeres. En esa perspectiva hay una seriedad demasiado elevada como para que los atareados trabajadores de la prosaica vida cotidiana puedan captarla, demasiado estricta como para dejar que los improvisadores del matrimonio se burlen de ella. Han pasado ya los tiempos en los que los hombres vivían tan felices e inocentes, sin inquietudes ni preocupaciones, tiempos en los que todo era tan humano que hasta los dioses daban la nota descendiendo a veces de su celestial dignidad para robar el amor de mujeres terrenas; tiempos en los que aquel que concertaba y asistía a una cita en secreto podía temer o jactarse de ver a un dios entre sus rivales; tiempos en los que el alto y bello cielo se abría sobre la venturosa pareja como un amable testigo, o bien, grave y tranquilo, les prestaba refugio en la solemne calma de la noche; tiempos en los que todo vivía tan sólo en función del amor y todo era, a su vez, como un mito de amor para los venturosos amantes. En esto reside la dificultad, y éste es el punto de vista desde el que deben juzgarse los empeños de Schlegel y de todo el romanticismo, del joven y del viejo. *Aquellos tiempos han pasado*, y aun así *la añoranza del romanticismo* gravita hacia ellos; claro que las *peregrinaciones* que emprende hacia allí no son *sacras* sino *profanas*. Pues si fuese posible reconstruir un tiempo ya pasado, habría que reconstruirlo en toda su pureza, reconstruir el helenismo, por tanto, en toda su ingenuidad. Pero esto no es lo que hace el romanticismo. Lo que hace no es propiamente reconstruir el helenismo sino descubrir un continente desconocido. Y aún más, su goce es sumamente refinado, pues no se conforma con gozar de manera ingenua, sino que busca en el goce la conciencia de la aniquilación de la eticidad dada; sonreír ante la eticidad bajo la cual otros, según cree, se lamentan, es como el cenit de su goce, y en eso consiste el libre juego de la arbitrariedad irónica. Con el espíritu, el cristianismo ha sembrado la discordia entre la carne y el espíritu\*, y es preciso que el espíritu niegue la carne, o bien que la carne niegue el espíritu. Esto último es lo que busca el romanticismo, y la diferencia con respecto al helenismo es que, en el goce de la carne, goza asimismo de la negación del espíritu. Con ello cree *vivir de manera poética*, pero espero que se advierta que lo que hace es sustraerse a

324

\* De este modo el cristianismo no aniquila en modo alguno la sensualidad, pues enseña que sólo en la resurrección no se tomará ni se dará en matrimonio<sup>484</sup>; pero nos recuerda también a aquel hombre que no tenía tiempo de asistir a la gran boda porque él mismo debía celebrar la suya<sup>485</sup>.

lo poético, pues la verdadera infinitud interior surge sólo en virtud de la resignación, y sólo esta infinitud interior es verdaderamente infinita y verdaderamente poética.

La *Lucinde* de Schlegel busca suspender toda eticidad, o, según el modo nada desafortunado en que Erdmann se expresa: *Alle sittlichen Bestimmungen sind nur Spiel, es ist willkürlich für den Liebenden, ob die Ehe Monogamie, ob Ehe en quatre ist, u.s.f.* [*«Las determinaciones de la eticidad son sólo un juego, y para el amante es arbitrario que la pareja sea monogámica, en quatre [de cuatro], etc.»*]\*. Si se pensara que *Lucinde* fue sólo un capricho, un antojo arbitrario que, como la pequeña Wilhelmine, gesticula con sus piernas sin preocuparse ni de su falda ni del juicio del mundo<sup>487</sup>; si sólo se tratara de un jocoso jugueteo que se complace en colocar todo de cabeza, en ponerlo todo al revés; si sólo se tratara de una chistosa ironía para con el conjunto de la eticidad identificada con el uso y las buenas costumbres, ¿quién sería tan ridículo como para no querer reírse de ella, quién sería el bufón que no se divirtiese a lo grande con ella? Pero éste no es el caso; *Lucinde*, por el contrario, tiene un elevado carácter doctrinario, y esa especie de seriedad melancólica que la recorre parece proceder del hecho de que su héroe se enteró demasiado tarde de esa gran verdad y de que, por tanto, ha desperdiciado una parte de su vida. De ahí que el «atrevimiento» al que esta novela tan a menudo se refiere, y al que apela de alguna manera, no consista en la antojadiza suspensión momentánea de lo objetivamente válido, como si el uso mismo de la expresión «atrevimiento» respondiese a una actitud jocosa, como si sólo por exageración se hubiese utilizado una expresión tan contundente; por el contrario, este atrevimiento es lo que se llama lisa y llanamente atrevimiento, si bien es tan gentil y interesante que hasta la eticidad, la modestia y la decencia, que a primera vista tenían cierto atractivo, aparecen a su lado como *personajes de lo más insignificantes*. Quien la haya leído de corrido deberá admitir que *Lucinde* posee dicho carácter doctrinal. En caso de que alguien lo niegue, le rogaré que explique el dificultoso hecho de que la Joven Alemania la haya malinterpretado a tal punto. Y en caso de que lo logre, le recordaré que Schlegel, como es sabido, se hizo luego católico y en tanto que tal descubrió que la Reforma era la segunda caída, lo que delata suficientemente la seriedad con que tomó a *Lucinde*.

Lo que *Lucinde* busca, por tanto, es *superar* toda eticidad, no sólo en el sentido del uso y las buenas costumbres, sino la eticidad que constituye la validez del espíritu, *el señorío del espíritu sobre la*

325

\* *Vorlesungen über Glauben und Wissen*, Berlin, 1937, p. 6<sup>486</sup>.

*carne*. Por eso se advertirá también su total correspondencia con aquello que hemos caracterizado anteriormente como la aspiración específica de la ironía, a saber, suprimir toda realidad y reemplazarla con una realidad que no es realidad alguna; es totalmente normal, por tanto, que la muchacha, o más bien la señora en cuyos brazos Julius encuentra reposo, *Lucinde*, fuese «una de esas personas que, dotadas de una decidida inclinación por lo romántico, no viven en el mundo ordinario sino en uno creado e imaginado por ellas mismas» (p. 96)<sup>488</sup>, una de esas personas, por tanto, que no tienen propiamente otra realidad que la realidad sensual, y que una de las grandes consignas de Julius sea representarse un abrazo eterno que sería, supuestamente, la única realidad verdadera.

Considerada como un catecismo del amor, por tanto, *Lucinde* exige de sus discípulos «*was Diderot die Empfindung des Fleisches nennt*», «*eine seltene Gabe*» [*«lo que Diderot llama la susceptibilidad de la carne», «un raro don»*], comprometiéndose a desarrollarlo en pos de un superior sentido artístico de la voluptuosidad (pp. 29 y 30), mientras que Julius, «no sin unción», aparece como sacerdote de ese culto, como aquel «*zu wem der Witz selbst durch eine Stimme vom geöffneten Himmel herab sprach: Du bist mein lieber Sohn, and dem ich Wohlgefallen habe*» [*«a quien la voz del Ingenio mismo dijo desde los cielos abiertos: tú eres mi hijo, el amado, en quien me he complacido»*] (p. 35); como aquel que se dice a sí mismo y a los demás: «*Weihe dich selbst ein und verkündige es, daß die Natur allein ehrwürdig und die Gesundheit allein lebenswürdig ist*» [*«Iníciate y proclama que la naturaleza es lo único venerable y la salud lo único digno de amor»*] (p. 27)<sup>489</sup>. Lo que busca es la *sensualidad desnuda* en la que el espíritu es un *momento negado*; aquello a lo que se opone es la *espiritualidad* en la que lo sensual es un *momento asumido*. En este sentido no es cierto que Wilhelmine aparezca como su ideal, pues en esta pequeña de dos años, «*die geistreichste Person ihrer Zeit oder ihres Alters*» [*«la persona más ingeniosa entre las de su época o entre las de su edad»*]<sup>490</sup>, la sensualidad no implica la negación del espíritu, ya que el espíritu no se ha hecho presente todavía. Busca más que nada la desnudez, y por eso aborrece la frialdad nórdica; intenta burlarse de la estrechez de miras que no tolera la desnudez. No me pondré a discutir si esto es estrechez, o si el velo de la vestimenta no es una bella imagen del modo en que la sensualidad debería darse, ya que la sensualidad tampoco está desnuda cuando el espíritu la domina; pero recordemos que incluso a Arquímedes se le perdona haber corrido desnudo por las calles de Siracusa, no en razón del templado clima meridional, por cierto, sino porque la alegría de su espíritu, su εὐρηκα, εὐρηκα [lo encontré, lo encontré] era ropa suficiente.

326

Lucinde intenta ilustrar mediante el más completo trastorno estructural la confusión y el desorden que ella misma busca introducir en todo lo establecido. Por eso Julius refiere ya en el comienzo que, junto con las otras reglas de la razón y de la eticidad, ha renunciado también al cálculo del tiempo (p. 3), y dice en la p. 5: *Für mich und für diese Schrift, für meine Liebe zu ihr und für ihre Bildung in sich, ist aber kein Zweck zweckmässiger, als der, daß ich gleich Anfangs das was wir Ordnung nennen vernichte, weit von ihr entferne und mir das Recht einer reizende Verwirrung deutlich zueigne und durch die That behaupte* [*Lo más adecuado a mis propios fines y a los de esta obra, a los fines de mi amor por ella y a los de su conformación misma, era que negase ya desde el comienzo lo que se denomina orden, que me alejase de él, que afirmase en los hechos y me apropiase del derecho a una excitante confusión*]<sup>491</sup>. De este modo busca alcanzar lo verdaderamente poético; y puesto que renuncia a todo entendimiento y da primacía a la imaginación\*, puede que tanto él como el lector, si éste así lo quiere, logren captar ese embrollo gracias al poder figurativo de una imagen única y eternamente móvil. Pese a esa confusión, haré el esfuerzo de dar cierto orden a mi exposición y hacer que todo se concentre en un punto determinado.

El héroe de esta novela, Julius, no es ningún Don Juan (que, a la manera de un brujo, todo lo somete al sortilegio de su genialidad sensual, que se revela como amo y como príncipe dada la inmediata autoridad con la que irrumpe, una autoridad que las palabras no alcanzan a describir, pero que las cuerdas de Mozart pueden hacernos entender con sólo un par de imperiosos compases; que no seduce, pero por quien todas querrían ser seducidas y hasta desearían volver a serlo si su inocencia les fuese devuelta; un demonio que no tiene pasado ni evolución histórica, pues surge de un momento a otro, como Minerva, completamente armado) sino una *personalidad atrapada en la reflexión* que sólo se desarrolla de manera paulatina. La mejor presentación de su historia es la que se nos da en

\* Este dar primacía a la imaginación es, en general, algo que se repite a lo largo de *Lucinde*. ¿Quién sería tan inhumano como para no complacerse en el leve juego de la imaginación? Claro que eso no implica que la vida entera deba abrirse a una intuición imaginaria. Cuando la imaginación tiene la primacía, como en este caso, extenua y aturde al alma, la priva de toda elasticidad moral, hace de la vida un sueño. Pero eso es lo que propiamente quiere Lucinde, y la frase siguiente caracteriza a fondo su posición (p. 153): *Es ist der Gipfel des Verstandes, aus eigener Wahl zu schweigen, die Seele der Phantasie wieder zu geben und die süßen Tändeleien der jungen Mutter mit ihrem Schooßkinde nicht zu stören* [*La cumbre del entendimiento es callar por propia elección, consagrar el alma a la imaginación y no molestar el dulce juego de la joven madre con su niño*]<sup>492</sup>; pues lo que se quiere decir, obviamente, es que cuando el entendimiento ha alcanzado su cenit, su formación debe dar lugar a la imaginación, que ha de reinar entonces por sí sola en lugar de ser un intermedio en la obra de la vida.

*«Lehrjahre der Männlichkeit»: Pharaon zu spielen mit dem Anscheine der heftigsten Leidenschaft und doch zerstreut und abwesend zu seyn; in einem Augenblick von Hitze alles zu wagen und, sobald es verloren war, sich gleichgültig wegzuwenden: das war nur eine von den schlimmen Gewohnheiten, unter denen Julius seine wilde Jugend verstürmte* [*«Aprendizaje de la virilidad»: Hacerse el faraón aparentando el más impetuoso apasionamiento y estar, sin embargo, distraído y ausente; arriesgarlo todo en un instante de fogosidad, para retirarse con indiferencia tan pronto todo estaba perdido: éste era sólo uno de los malos hábitos bajo los que Julius fulminó su turbulenta juventud*]<sup>493</sup>. El autor cree haber retratado suficientemente la vida de Julius a través de ese único rasgo. Y en esto estamos totalmente de acuerdo. Julius es un joven interiormente desgarrado que, precisamente en virtud de ese desgarramiento, ha llegado a una viviente representación de aquel poder de encantamiento capaz de hacer que un hombre envejezca muchos, muchos años en unos pocos instantes; un joven que, en virtud de ese desgarramiento, aparenta poseer una enorme fuerza interior, algo tan cierto como que la desesperación da fuerza atlética al exaltado; un joven que ha iniciado hace mucho el gran *finale*, pero que alza todavía su copa con cierto decoro y elegancia, con espiritual destreza frente al mundo, y que concentra todas sus fuerzas en un único aliento para glorificar así, bajo los destellos de una retirada brillante, una vida que no ha tenido ningún valor y que nadie echará de menos; un joven que por mucho tiempo intimó con la idea del suicidio, pero que en medio de las tempestades de su alma no tuvo tiempo de tomar esa resolución. Pues bien, el amor habrá de salvarlo. Tras haber estado a punto de seducir a una joven e inocente muchacha<sup>494</sup> (un cuento de hadas que para él no tiene mayor importancia, pues es obvio que aquélla era demasiado inocente como para satisfacer su apetito cognoscitivo), encuentra en Lisette la maestra que necesita, una institutriz iniciada hace muchísimo en los nocturnos misterios del amor, y cuya enseñanza pública vanamente intenta Julius reducir a una enseñanza privada para él solo.

La imagen de Lisette es tal vez una de las más logradas de toda la novela, y el autor la ha tratado con visible predilección y recurrido a todo para rodearla de una luz poética. De niña había sido más melancólica que frívola, pero ya en ese entonces había experimentado un *demoníaco entusiasmo por lo sensual* (p. 78)<sup>495</sup>. Más tarde había sido actriz, si bien por poco tiempo, y bromeaba siempre acerca de su ineptitud y de lo aburrido que le había resultado. Por último se había consagrado totalmente al servicio de la sensualidad. Lo que amaba inmensamente, además de la independencia, era el dinero, que por cierto sabía invertir con gusto. Se hacía pagar por

sus favores ya fuese con dinero o con la satisfacción de su caprichosa inclinación por alguien. Su tocador era sencillo, desprovisto de los muebles habituales, con sólo dos grandes y costosos espejos a los lados y, entre éstos, espléndidas pinturas de Correggio y Tiziano. En lugar de sillas, auténticas alfombras orientales y algunos grupos de mármol de media estatura. Allí solía pasar días enteros sentada a la turca, sola, *las manos ociosas sobre el regazo*, pues aborrecía toda labor femenina. Sólo de vez en cuando se refrescaba con alguna cosa fragante y hacía que su *jockey*, un muchacho de plástica belleza al que ella misma había seducido cuando éste tenía catorce años, le leyera entretanto algunas historias, crónicas de viaje, cuentos. *Le prestaba poca atención*, excepto cuando surgía algo gracioso o alguna observación general que a ella misma le parecía acertada; en efecto, no prestaba atención a nada más, no tenía sentidos nada más que para la realidad, y toda poesía le parecía ridícula. Tal es el retrato que Schlegel hace de una vida que, al parecer, pese a ser corrupta, pretende ser poética. Lo que se destaca especialmente es la *distinguida pereza* que no tiene ganas de nada, ni de trabajar, puesto que desdeña todo quehacer femenino, ni de ocupar su espíritu, pues sólo hace que lo mantengan ocupado, que disuelve y agota toda la fuerza del alma en *blandos placeres*, que hace que la conciencia misma se evapore en un repugnante crepúsculo. Por lo que respecta al goce, sin embargo, gozar es *vivir de manera poética*. Hasta parece que el autor quisiese dar cierto tono poético al hecho de que Lisette no siempre pensara en el dinero al impartir sus favores, que quisiese realzar su miserable amor, en los momentos en que no es el dinero lo que determina su elección, bajo la aureola de la entrega que sólo el amor inocente posee, como si fuese más poético ser un siervo de sus caprichos que un esclavo del dinero. Ahí está, pues, sentada en ese magnífico cuarto, sin conservar otra conciencia que la conciencia externa que los dos grandes espejos despliegan al reflejar su imagen desde los lados, *perdida* para sí misma. Por eso solía hablar de sí misma llamándose «Lisette», y por eso decía a menudo que, de saber escribir, escribiría su historia como si se tratase de *otra persona*, prefiriendo más que nada hablar de sí misma en tercera persona. Pero esto no se debía a que sus hazañas terrenas fuesen tan histórico-universales como las de un César, como si su vida fuese un patrimonio del universo más que de ella misma, sino al hecho de que esa *vita ante acta* [vida anterior] era demasiado gravosa como para que ella pudiese cargar con su peso. Recapacitar sobre ella, dejarse juzgar por sus intimidantes figuras, eso sería ya *demasiado serio* como para tratarse de algo poético. Querría hacer que esa vida miserable, por el contrario, se desvaneciese en indefinidos contornos, observarla como algo *ajeno* a

329

ella misma. Querría sentir pena por esa infeliz y extraviada muchacha, dedicarle tal vez alguna lágrima, pero también olvidar que esa muchacha era ella misma. Querer olvidar es una debilidad, si bien la energía puesta en juego en esa tentativa puede a menudo apuntar a algo mejor; pero querer revivir de manera poética sin dejar margen para el arrepentimiento y, puesto que se trata de alguien extraño, hacer que el goce aumente en función de una furtiva complicidad, es una terrible y blanda *cobardía*. A todo lo largo de *Lucinde*, sin embargo, *este sumirse en un aturdimiento estético\** se presenta justamente como una caracterización *de lo que es vivir de manera poética*, como aquello que da libre curso a la irónica autocomplacencia del Yo arbitrario, mientras que el Yo profundo se adormece en un estado de sonambulismo.

330

Analicemos esto un poco mejor. Con frecuencia se ha intentado mostrar que los libros de la clase a la que *Lucinde* pertenece son inmorales; con frecuencia se han elevado quejas y protestas al respecto; mientras se permita, sin embargo, que el autor abiertamente afirme y el lector tranquilamente crea que son poéticos, no es mucho lo que se ha ganado, tanto menos en la medida en que el hombre ejerce sobre lo poético una exigencia tan grande como la que lo moral ejerce sobre él. Habría que decir entonces, y esto debe ser demostrado, que no sólo son inmorales sino que, por ser *irreligiosos*,

\* Este precepto se da particularmente en una idílica exaltación del ocio, en la que la pura y auténtica pasividad coincide con la más elevada perfección. *Je schöner das Klima ist, je passiver ist man. Nur Italiener wissen zu gehen, und nur die im Orient verstreut zu liegen; wo hat sich aber der Geist zarter und süßer gebildet als in Indien? Und unter allen Himmelsstrichen ist es das Reich der Müßiggang, was Vornehme und Gemeine unterschreidet, und das eigentliche Prinzip der Adels (p. 42) ... «Det bedste og fuldkomneste Liv er intet andet end reen Vegetation» [«La pasividad es proporcional a las bondades del clima. Nadie camina mejor que los italianos, y nadie se yace mejor que los orientales; ¿dónde ha alcanzado el espíritu una formación más tierna y más suave que en la India? Y bajo todos los cielos, el derecho al ocio es lo que distingue lo superior de lo ordinario, el auténtico principio de lo noble (p. 42) ... «La vida más elevada y perfecta no es otra que la puramente vegetativa»]. La vida de la planta es en general lo ideal, aquello a lo que se tiende; por eso Julius escribe a Lucinde: *Wir beide werden noch einst in Einem Geiste anschauen, daß wir Blüthen Einer Pflanze oder Blätter Einer Blume sind, und mit Lächeln werden wir dann wissen, daß was wir jetzt nur Hoffnung nennen, eigentlich Erinnerung war* [«Ambos contemplaremos a la vez y en unidad de espíritu que somos flores de una planta o pétalos de una flor, y sonreiremos al saber que lo que ahora llamamos esperanza era en realidad recuerdo»] (p. 11). De ahí que incluso la añoranza asuma la forma de una contenida vida vegetativa. Julius, *fragte Lucinde, warum fühle ich in so heiterer Ruhe die tiefe Sehnsucht? Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe, antwortete Julius. Ja die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht* (p. 148). Julius: *Die heilige Ruhe fand ich nur in jenem Sehnen, Freudinn. Lucinde: Und ich in dieser schönen Ruhe jene heilige Sehnsucht.* (p. 150) [«¿Por qué siento, Julius, —preguntó Lucinde— esta profunda añoranza con tanta calma y serenidad? Sólo en la añoranza hallamos la calma —respondió Julius—. La calma no otra cosa que una aspiración y una búsqueda allí donde nuestro espíritu, aun cuando nada lo estorba, no puede encontrar nada superior a su propia añoranza» (p. 148). «Julius: Encuentro la sagrada calma, amiga mía, en cada suspiro. Lucinde: Y yo, cada sagrado suspiro en esa bella calma» (p. 150)]<sup>100</sup>.*



son también *impoéticos*; habría que decir de una vez por todas que todo hombre *puede vivir de manera poética si de verdad así lo quiere*. Si nos preguntamos, en efecto, qué es la poesía, podemos caracterizarla de manera totalmente general como una victoria sobre el mundo; es mediante una negación de la realidad imperfecta como la poesía abre una realidad superior, ensancha y despliega lo imperfecto en dirección a lo perfecto, atenuando así los profundos dolores que tienden a oscurecer las cosas. En este sentido, *la poesía es una suerte de reconciliación, pero no es la reconciliación verdadera*, pues *no me reconcilia con la realidad en la que vivo, no efectúa mediante esa reconciliación ninguna transustanciación de la realidad dada, sino que me reconcilia con la realidad dada dándome otra realidad, superior y más perfecta*. Pero cuanto mayor es la contraposición, más imperfecta es propiamente la reconciliación, de manera que, muy a menudo, en el fondo no es reconciliación alguna sino más bien enemistad. De ahí que sólo *lo religioso* sea propiamente capaz de aportar *la reconciliación verdadera*, puesto que infinitiza la realidad ante mí. Es cierto que lo poético es una suerte de victoria frente a la realidad, pero la infinitización consiste en emigrar de la realidad más que en permanecer en ella. Vivir de manera poética, por tanto, es vivir de manera infinita. Puede que la infinitud sea una infinitud exterior, sin embargo, o bien una infinitud interior. Quien busca el goce poéticamente infinito tiene también ante sí una infinitud, pero se trata de una *infinitud exterior*. De hecho, al gozar estoy constantemente fuera de mí mismo, en lo otro. Pero una tal infinitud debe suprimirse a sí misma. Sólo cuando, al gozar, no estoy fuera de mí mismo sino en mí mismo, sólo entonces mi goce es infinito, pues es *interiamente infinito*. Hay un goce que sigue faltándole a aquel que goza de manera poética, pues, por más que goce de todo el universo, no goza de sí mismo. Pero sólo el gozar de sí mismo (no en sentido estoico o egoísta, naturalmente, pues en esos casos no hay tampoco verdadera infinitud, sino en sentido religioso) es la verdadera infinitud.

Si, a partir de estas observaciones, consideramos la exigencia de *vivir de manera poética en tanto que idéntica a la del goce* (y dado que nuestra época está, justamente, tan profundamente atravesada por la reflexión, esa oposición entre la realidad poética y la realidad dada debería asumir una forma mucho más profunda que las asumidas hasta entonces, pues si en otros tiempos la realidad poética iba mano a mano con la realidad dada, ahora se trata ciertamente de un ser o no ser, pues nadie se contenta con vivir de manera poética de vez en cuando, sino que se exige que la vida entera sea poética), se ve con facilidad que a aquélla *se le escapa el goce superior*, la verdadera felicidad en la que el sujeto ya no se sueña, sino

que se posee a sí mismo con una claridad infinita y es él mismo con absoluta transparencia, pues esto es posible sólo para el individuo religioso, cuya infinitud no está fuera de él sino en él. La venganza, por ejemplo, es un goce poético, y los paganos creían que los dioses se reservaban la venganza para sí mismos porque ésta era placentera; pero por más que diera absoluta satisfacción a mi sed de venganza, *por más que yo mismo fuese, en el sentido de los paganos, un dios que todo lo conmueve con su presencia y todo lo consume con el fuego de su ira, no gozaría de mi venganza sino de manera egoísta, mi goce sería sólo una infinitud exterior, y hasta el más simple de los hombres estaría mucho más cerca de haber vencido al mundo al refrenar su venganza y dominar su ira, y sólo él gozaría de sí mismo en verdad, sólo él tendría infinitud interior, sólo él viviría de manera poética*. Considerándola desde este punto de vista, debemos admitir que la vida que *Lucinde* presenta como una vida poética conoce todos los goces posibles; pero hay un predicado que no se nos podrá negar el derecho a utilizar respecto de aquélla, a saber, que es una vida *infinitamente cobarde*. A menos que se afirme que ser cobarde es lo mismo que vivir de manera poética, podría darse la posibilidad de que esa vida poética resultara ser relativamente o, mejor dicho, *completamente impoética*; pues vivir de manera poética no quiere decir oscurecerse, exudarse en una repugnante torridez, sino que quiere decir hacerse uno mismo claro y transparente, no en finita y egoísta satisfacción, sino en su validez absoluta y eterna. Y si esto no es posible para cualquier hombre, entonces la vida es locura, y sería de una temeridad inaudita que el individuo singular, por más que fuese el más agraciado, pensara que le estaba reservado a él aquello que había sido denegado a todos los demás; pues, o bien ser hombre es lo absoluto, o bien la vida entera es un sinsentido y la desesperación lo único que le espera a todo aquel que no sea lo suficientemente demente, desamorado y orgulloso, ni esté lo suficientemente desesperado como para creerse el elegido. Por eso no basta con ponerse a recitar algunas moralejas contra la corriente que, a partir de *Lucinde*, a veces con mucho talento y a veces por encanto, se ha encargado no ya de acarrear a la gente, sino de descarriarla; pero *no hay que permitirle pensar ni permitir que otros piensen que es poética*, o que por ese camino se logrará aquello que todo hombre exige de manera impostergable: vivir de manera poética.

Pero volvamos a *Julius y Lisette*. Lisette termina su vida tal como la comenzó, ejecutando aquello que Julius no tuvo tiempo de decidirse a hacer, y mediante el suicidio intenta alcanzar el fin de toda su poesía y de todos sus empeños: *deshacerse de sí misma*. Pero conserva su discreción estética hasta el final, y la última répli-

333 ca que su sirviente dice haberle oído pronunciar: *Lisette soll zu Grunde gehen, zu Grunde jetzt gleich; so will es das Schicksal, das eiserne* [«Lisette debe morir, debe morir ahora, así lo quiere el férreo destino»], debe tomarse como una suerte de tontería dramática, totalmente natural en alguien que había sido actriz primero en el teatro y luego en la vida. Naturalmente, la muerte de Lisette debió causar alguna impresión en Julius. Pero dejaré que Schlegel mismo lo relate para que no se crea que lo estoy tergiversando. *Die erste Folge von Lisettes Ruin war, daß er ihr Andenken mit schwärmerischer Achtung vergötterte* [«La primera consecuencia de la caída de Lisette fue que él veneró su memoria con fervorosa devoción»] (p. 77). Pero ese acontecimiento no bastó para que Julius evolucione: *Diese Ausnahme von dem, was Julius für gewöhnlich hielt beim weiblichen Geschlecht [...], war zu einzig und die Umgebung, in der er sie fand, zu unrein, als daß er dadurch zu einer wahren Ansicht hätte gelangen können* [«ése era un caso excepcional y demasiado aislado respecto de lo que Julius consideraba habitual en el género femenino» (lo habitual era que éste no poseyera la «elevada energía» de Lisette), «y las circunstancias en las que la encontró eran demasiado sucias como para permitirle arribar a una apreciación verdadera»] (p. 78)<sup>497</sup>.

Más tarde, Schlegel hace que Julius, tras un período de retiro solitario, tome contacto nuevamente con la vida de sociedad y que, en una relación más espiritual con algunos miembros femeninos de la misma, vuelva a pasar por varios episodios amorosos hasta que, en *Lucinde*, encuentra finalmente la unidad de todos los momentos discretos, encuentra tanto la *sensualidad* como el *ingenio*. Pero dado que ese vínculo amoroso carece de un fundamento más profundo que esta sensualidad espiritual, dado que no contiene *ningún momento de resignación*, dado que, en otros términos, no es un matrimonio, dado que se sigue opinando que la perfección está en la pasividad y en lo vegetativo, *la eticidad vuelve a ser negada*. Por eso este vínculo amoroso no puede dar cabida a contenido alguno ni tener una historia en sentido más profundo; por eso su pasatiempo sigue siendo, sólo que *en deux* [de a dos], el mismo al que Julius creía preferible aplicar su soledad, meditar sobre lo que diría o respondería alguna que otra ingeniosa dama en tal o cual picante situación. Por eso es un amor desprovisto de todo contenido real, y la eternidad de la que tan a menudo se habla no es sino lo que podría llamarse el instante eterno del goce, una infinitud que no es infinitud alguna y que, como tal, es imponible. Por eso no puede uno evitar la risa cuando un tan delgado y endeble vínculo amoroso se cree capaz de afrontar las tempestades de la vida, se cree dotado de la fuerza suficiente como para asumir *die herbeste Laune des Zu-*

*falls für schönen Witz und ausgelassene Willkür* [«los más amargos caprichos del azar como simpáticas bromas y traviesas arbitrariedades»] (p. 9), pues este amor no pertenece en absoluto al mundo real, sino a uno figurado en el que el amante mismo es señor de tempestades y huracanes. Puesto que, en un vínculo como éste, todo está calculado en función del goce, es natural que conciba de manera igualmente egoísta su relación con la estirpe que le debe su existencia: *So schlingt die Religion der Liebe unsre Liebe immer inniger und stärker zusammen, wie das Kind die Lust der zärtlichen Eltern dem Echo gleich verdoppelt* [«La religión del amor enlaza nuestro amor de un modo cada vez más íntimo y con mayor fuerza, así como el niño, a la manera de un eco, repite la alegría de sus afectuosos padres»] (p. 11)<sup>498</sup>. Uno se topa a menudo con padres dotados de una necia seriedad, cuyo deseo es ver a sus hijos bien establecidos lo más pronto posible e incluso, tal vez, bien enterrados; Julius y Lucinde, en cambio, parecen más bien querer conservarlos siempre en la edad de la pequeña Wilhelmine a fin de *divertirse* con ellos.

Pero lo que resulta curioso en *Lucinde* y en la corriente enlazada a ella es que, partiendo *de la libertad del Yo* y de su autoridad constitutiva, en lugar de llegar a una espiritualidad aun más elevada, sólo *se llega a la sensualidad* y, por tanto, a su opuesto. En la eticidad está indicada la relación de espíritu a espíritu, pero cuando el Yo quiere una libertad más elevada, cuando quiere negar el espíritu propio de la eticidad, sucumbe a la ley de la carne y de los instintos. Pero puesto que esta sensualidad no es ingenua, resulta que la misma arbitrariedad que había concedido a la sensualidad sus presuntos derechos puede, al instante siguiente, pasar a imponer una espiritualidad abstracta y exagerada. Estas oscilaciones pueden ser concebidas, por un lado, como el juego de la ironía del mundo para con el individuo, y, por el otro, como el intento del individuo de emular la ironía del mundo.

### Tieck

Comentaremos particularmente algunos de los dramas satíricos y la lírica de Tieck. Sus primeras novelas son anteriores al momento en que los Schlegel lo condujeron al conocimiento de la verdad; sus novelas tardías se aproximan cada vez más a la realidad e intentan, con no poca frecuencia, adaptarse completamente a ella dentro de un cierto margen. En Tieck respiro ya más tranquilo y, si vuelvo de nuevo mi mirada hacia Lucinde, siento como si hubiese despertado de un angustioso e inquietante sueño en el que habría oído, por un instante, las seductoras notas de la sensualidad y los salvajes y bes-

333 tiales aullidos que resuenan en medio de ellas; ¡es como si me hubiesen ofrecido la repugnante poción preparada en el caldero de una bruja, capaz de quitarle a uno todo sabor, todo apetito por la vida. Schlegel adoctrina, se dirige directamente a la realidad. Tieck, en cambio, abandonándose a un cierto *jugueteo poético*, hace que éste conserve su *indiferencia con respecto a la realidad*. Sólo cuando se abstiene de ese jugueteo es capaz de enfrentarse a la realidad, pero incluso entonces se enfrenta a ella de un modo no muy directo. Este jugueteo poético, ese desaforado *hop-sa-sa* irónico<sup>499</sup> al que se entrega, tiene innegablemente cierto valor. En este sentido, Hegel ha sido a menudo injusto con Tieck<sup>500</sup>, y debo aprobar la observación hecha en alguna parte, dicho sea de paso, por un ferviente hegeliano\*: *In Spaß und Heiterkeit fand er (Hegel) sich gleichfalls behaglich, doch die letzte Tiefe des Humors blieb ihm theilweise verschlossen, und die neueste Form der Ironie widerstrebte dermaßen seiner eigenen Richtung, daß es ihm fast an dem Organ gebrach, auch das Aechte in ihr anzuerkennen oder gar zu genießen* [«Si bien (Hegel) se sentía a gusto con las bromas tanto como con la hilaridad, el trasfondo último del humor siguió resultándole extraño en algunos aspectos; la forma más reciente de la ironía era, además, tan contraria a su propia orientación, que es como si hubiese carecido del órgano que le permitiría reconocer su legitimidad e, incluso, gozar de ella»]. Pero en la medida en que se acerca más a la realidad; en la medida en que sólo resulta comprensible en función de una ruptura con la realidad, en la medida en que contiene cierta polemicidad y exige un desarrollo polémico como condición de la simpatía del lector, este impulso poético *cae fuera* de la *indiferencia poética*, pierde su inocencia y adquiere una intención. No se trata ya de una licencia poética que, como Münchhausen<sup>502</sup>, se tomaría de la nuca para quedar flotando en el aire y hacer piruetas cada vez más extrañas sin pisar el suelo; no es la panteísta infinitud de la poesía, sino que es el sujeto finito quien instala la palanca irónica destinada a hacer saltar la existencia entera fuera de su firme ensamblaje. La existencia en su conjunto se vuelve entonces *un mero juego* en manos de un arbitrio poético que nada desdeña, ni siquiera lo más insignificante, pero ante el cual, a su vez, nada se mantiene en pie, ni siquiera lo más significativo. Basta con releer, a este respecto, la lista de personajes de alguna de las piezas de Tieck o de cualquier otro de los poetas románticos para hacerse una idea de las cosas inauditas y sumamente inverosímiles que ocurren en su

\* *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. H. G. Hotho, Stuttgart y Tübingen, 1835 (p. 394)<sup>501</sup>.

universo poético. ¡ Los animales hablan como personas y las personas como hadas; las mesas y las sillas toman conciencia de su importancia en la existencia, las personas dejan de dar importancia a la existencia; la nada se convierte en todo y todo se convierte en nada; todo es posible, incluso lo imposible, y todo es admisible, incluso lo inadmisible.

Debe recordarse que Tieck y toda la *escuela romántica* tuvieron o creyeron tener que ver con una época en la que los hombres estaban, como si dijéramos, totalmente *fosilizados* en las *relaciones sociales finitas*. Todo era perfecto y cabal, en un divino optimismo chino que no dejaba ningún anhelo razonable sin satisfacer ni ningún deseo razonable sin cumplir. Los magníficos principios y máximas del uso y de las buenas costumbres eran piadosamente venerados; todo era absoluto, incluso lo absoluto; la costumbre era abstenerse de la poligamia y usar sombrero de pico. Todo tenía su sentido. Cada uno advertía, en grados diversos de acuerdo con su puesto, cuáles eran sus logros y cuál la importancia que sus incansables esfuerzos tenían para uno mismo y para la totalidad. No se vivía a la ligera, sin prestar atención al tiempo ni a la hora exacta a la manera de los cuáqueros; en vano buscaría deslizarse semejante herejía. Todo seguía su tranquilo y mesurado curso; incluso aquel que se dirigía a una muchacha para pedirle matrimonio sabía que lo hacía por motivos legítimos y que estaba dando un paso sumamente serio. Todo sucedía a su debido tiempo. Había que ir de paseo el Día de San Juan, permanecer compungido el Gran Día de las Plegarias, enamorarse al cumplir los veinte años, irse a la cama a las diez en punto. Había que casarse, consagrarse a las cosas del hogar y a su puesto en el Estado, dar acogida a los hijos y a las preocupaciones de familia; ejercer pleno dominio de la adultez, desempeñar funciones jerárquicas en obras de caridad, hacerse amigo del pastor y mostrarle que uno cumplía épicamente con los muchos y bellos requisitos de una memoria honrosa, sabiendo que algún día ese mismo pastor, tocado en lo más íntimo, intentaría en vano enumerarlos; ser amigo en el auténtico y originario sentido de la palabra, un amigo de verdad, como se es de verdad un canciller. Había que ser un conocedor del mundo y educar a los hijos en esa misma dirección, dejarse inspirar una noche a la semana apreciando las bellezas de la existencia cantadas por el poeta y, sin embargo, seguir año tras año consagrándose a los suyos con una seguridad y una puntualidad infalibles. El mundo volvía a su infancia, *le era preciso* rejuvenecer. En este sentido el romanticismo fue beneficioso. La fresca brisa que sopla a través del romanticismo, el refrescante aire matutino proveniente de los bosques medievales o del puro éter de Grecia ¡recorre como un escalofrío las espaldas de los

filisteos; esto era preciso a fin de ahuyentar el aliento bestial que se respiraba hasta entonces. El castillo encantado se erige de nuevo al cabo de los siglos, sus moradores vuelven a despertar, el bosque respira tranquilo, los pájaros cantan, la bella princesa se ve nuevamente rodeada de pretendientes, resuenan en el bosque los cuernos de caza y los ladridos de los sabuesos, los prados exhalan su perfume, poemas y canciones se desprenden de la naturaleza y revolotean de aquí para allá, sin que nadie sepa de dónde vienen ni adónde van. El mundo rejuvenece, pero como tan graciosamente observaba Heine, el romanticismo le hace rejuvenecer hasta el punto en que vuelve a ser *un niño de pecho*<sup>503</sup>. La desgracia del romanticismo es que aquello que capta no es la realidad. Lo que despierta es la poesía, los profundos anhelos, los misteriosos presentimientos, los sentimientos exaltados, despierta la naturaleza, despierta la princesa encantada — *el romántico se duerme*. Todo eso lo vive en *sueños*, y si bien hace que despierte todo aquello que antes dormía a su alrededor, él mismo se duerme. Pero los sueños no llenan. Despierta debilitado y cansado, tan exhausto que debe volver a echarse a dormir y provocar artísticamente estados de sonambulismo. Pero cuanto mayor es el arte que esto requiere, tanto más exacerbado resulta también el ideal que el romántico evoca.

La poesía romántica se mueve entre estos dos polos. Por un lado, está *la realidad dada* con todo su miserable filisteísmo; por el otro, *la realidad ideal* y sus crepusculares siluetas. Estos dos momentos se relacionan entre sí de manera necesaria. Cuanto más se caricaturiza la realidad, mayor es la altura desde la que emana el ideal, sólo que en este caso la fuente de la que emana no salta hasta la vida eterna<sup>504</sup>. Pero el hecho mismo de que esta poesía se mueva entre los opuestos muestra que, en un sentido más profundo, *no es verdadera poesía*. El verdadero ideal no está en algún más allá sino que, estando detrás de nosotros en tanto que fuerza impulsora y delante de nosotros en tanto que meta inspiradora, está al mismo tiempo en nosotros, y ésa es su verdad.

Pero los poemas de esta clase no pueden entablar tampoco una verdadera *relación poética con el lector*, ya que en definitiva el poeta mismo no entabla una auténtica relación poética con su poema. La *posición poética* adoptada por el poeta es la *arbitrariedad poética*; la *impresión de conjunto* que el poema produce es la de *un vacío* en el que nada ha quedado. La estructura total es ya una muestra de esa arbitrariedad. A veces la pieza avanza a toda prisa, a veces se detiene y se estanca en un episodio, otras veces retrocede; a veces estamos en la calleja de Peder Madsen<sup>505</sup>, otras veces, en el cielo; de repente ocurre algo sumamente inverosímil, y el poeta es bien consciente de que es algo inverosímil, o un lejano tintineo anuncia el piadoso cor-

tejo de los Reyes Magos, o sigue un solo para corno\*; a veces se dice algo con toda seriedad y de inmediato se le vuelve del revés, y si la risa busca conciliar los opuestos con su unidad, tristesísimos y lejanos sonos de flauta acompañan a esa risa, y así sucesivamente.

Pero dado que la estructura total no compone una totalidad poética, dado que lo poético es para el poeta la libertad de tenerlo todo en su poder y, para el lector, la libertad de emular los caprichos del poeta, dado que, como decíamos, la estructura total no compone una totalidad poética, los elementos discretos quedan aislados; o, más bien, dado que los elementos discretos representan aspiraciones aisladas, no puede obtenerse *ninguna unidad poética*. La aspiración polémica nunca encuentra reposo, pues lo poético consiste justamente en estar siempre emancipándose mediante una nueva polémica, y así como es difícil para el poeta dar con el ideal, igualmente difícil le resulta dar con la caricatura. Cada golpe polémico contiene siempre un plus, la posibilidad de sobrepasarse a sí mismo a través de un retrato aun más ingenioso. La aspiración ideal, por su parte, no tiene ideal alguno, pues cada ideal es al mismo tiempo una mera alegoría en la que se encierra un ideal superior, y así hasta el infinito. De ahí que el poeta no se permita nunca ni permita al lector hallar reposo, pues el reposo es precisamente lo opuesto a esta clase de impulso poético. Su único reposo es la eternidad poética en la que contempla el ideal; pero esa eternidad es un absurdo puesto que carece de tiempo, y por eso el ideal resulta ser alegoría al cabo de un instante.

Así como Tieck dispone de una sagacidad inigualable cuando se trata de concebir el filisteísmo, de un admirable virtuosismo para las inversiones ópticas, la artesiana profundidad de su *aspiración ideal* hace que la imagen que había de aparecer en el firmamento desaparezca infinitamente en el infinito. Tiene el raro don de hacer que uno mismo se sienta extraño, y las figuras humanas ideales que aparecen a veces pueden realmente causar temor en virtud de su ra-

\* Puede compararse con esto la excelente exposición de Hotho, p. 412: *Da behält die abenteuernde Ungebundenheit der Phantasie einen schrankenlosen Raum zu jederlei Art der Gebilde offen; wo sie nur immer mögen, ranken sich kecke Episoden umher, arabeskenartige Seitsamkeiten schlingen sich zu neckendem Gelächter bunt durch das lose Gewebe, die Allegorie weitet die sonst so begränzten Gestalten nebelhaft aus, dazwischen spuckt der parodische Scherz in verkehrendem Uebermuth, und diesem genialen Belieben verschwört sich jene matte Behaglichkeit, die keinen müßigen Einfall zurückweisen kann, weil er auf ihrem Boden erwachsen ist* [«La fantástica independencia de la imaginación mantiene abierto aquí un espacio ilimitado para toda suerte de imágenes; los episodios insólitos brotan por todas partes, las rarezas se entrelazan en forma de arabesco, anudándose en burlonas carcajadas a través de la abierta trama, la alegoría hace que las formas coarctadamente delimitadas se desvanescan en una nebulosa, el juego paródico estalla por todas partes con versátil jocosidad, y a ese genial arbitrio se enlaza una floja indulgencia incapaz de rechazar ningún incidente casual, puesto que brota de su propio suelo»].



reza misma, pues suelen asemejarse a curiosos engendros de la naturaleza, y lo que sus fieles y perspicaces ojos infunden no es tanto confianza sino una *unheimlich* [siniestra] angustia\*.

Dado que el empeño de toda esta poesía consiste esencialmente en ir aproximándose a la consecución de un estado de ánimo que, de todos modos, no encuentra jamás una expresión que le sea perfectamente adecuada, de manera que esta poesía es poesía de la poesía al infinito, y en situar al lector, por su parte, en un estado de ánimo que es inconmensurable incluso con respecto a los propios rendimientos de esta poesía, es natural que su fuerza resida en lo lírico. Pero este lirismo no debe volverse pesado y dificultoso en función de un contenido sustancial más profundo, sino que debe aligerarse más y más, hacerse más y más débil hasta extinguirse en la lejana resonancia de un eco agonizante. Lo musical es, en la lírica, el momento subjetivo. Su desarrollo es totalmente unilateral. En este aspecto todo depende del timbre del verso, de la resonancia por la que cada verso apela y responde al otro, del grácil entrelazamiento que hace que el verso, por así decirlo, vaya cantando mientras se mueve según un ligero y ágil paso de baile. La rima es el caballero andante que sale a la aventura, y así como Tieck y todo el romanticismo suelen tomarse el trabajo de hacer que un rostro extraño nos parezca, de repente, tan conocido que es como si lo hubiésemos visto hace mucho tiempo, en un pasado que se remonta más allá de la conciencia histórica, lo mismo ocurre con la rima cuando, encontrándose de repente con un viejo conocido de tiempos mejores, se queda completamente desconcertada. Harta y aburrida de sus amistades habituales, la rima va en busca de nuevas e interesantes relaciones. El elemento musical termina aislándose por completo, y a veces el romanticismo logra realmente reconstruir un tipo de poesía similar a ese bonito verso de la infancia que todos conocen: *Ulen Dulen Dorf*<sup>97</sup>. Se supone que esas poesías son las más perfectas, pues el estado de ánimo, del que todo depende, tiene allí el dominio absoluto y una completa independencia, dado que todo contenido sustancial ha sido negado.

Tieck no negó la realidad tan seriamente como Schlegel, pero su extravagante e impotente ideal, que vaga como una nube en el cielo o como una sombra de aquella que pasa presurosa sobre la tierra, es ya una muestra de su extravío. Schlegel halló tranquilidad en el catolicismo; Tieck halló reposo a veces en una suerte de deificación de toda la existencia que hizo que todo resultara poéticamente igual.

\* Quien quiera hacerse una idea gráfica de una tal figura podrá remitirse a la imagen que se encuentra en *Des Knaben Wunderhorn, alte deutsche Lieder*, vol. III<sup>96</sup>.

# Solger

Solger fue el que tomó conciencia del estatuto filosófico de la ironía. Su perspectiva se encuentra formulada en las lecciones de estética publicadas después de su muerte\*, así como en algunos ensayos incluidos en sus *Escritos póstumos*\*\*. Hegel ha puesto gran atención en la exposición de Solger y lo trata con una cierta preferencia. En la varias veces mencionada reseña, p. 486)<sup>98</sup>, Hegel se pronuncia de este modo: *Wie sie (die Ironie) gewöhnlich vorkommt, ist sie mehr nur als ein berühmter, vornehm seyn sollender Spuk anzusehen; in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Princip behandelt werden* [«Tal como se presenta habitualmente, (la ironía) debe considerarse sólo como un ilustre y presuntamente distinguido fantasma; en el caso de Solger, en cambio, cabe considerarla como un principio»]. Hegel habla de Solger también en la introducción a la Estética (p. 89)<sup>99</sup>: *Solger | war nicht wie die Uebrigen mit oberflächlicher Bildung zufrieden, sondern sein ächt speculatives innerstes Bedürfnis drängte ihn in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen* [«A diferencia de otros, Solger no se dio por satisfecho con una cultura superficial, sino que, llevado por una necesidad interior auténticamente especulativa, accedió a las profundidades de la idea filosófica»], y lamenta que Solger muriera demasiado pronto para alcanzar a partir de allí resultados concretos.

Exponer la perspectiva de Solger es, por cierto, muy difícil; como correctamente observa Hotho (p. 399), Solger ha explicado sus procedimientos *in schwerbegreifbarer philosophischer Klarheit* [«con una claridad filosófica difícilmente comprensible»]. La cuestión, en definitiva, es que Solger está totalmente perdido en lo negativo; de ahí que mi partida hacia ese tempestuoso mar no deje de inquietarme, no porque tema perder la vida, sino porque me preocupa lo enormemente difícil que me resultará dar al lector alguna noticia fehaciente acerca del lugar al que he ido a parar o en el que me encuentro en cada momento particular. Puesto que lo negativo, que jamás se hace visible si no es en virtud de lo positivo, es en este caso lo preponderante y carece de toda productividad, todo nos resulta confuso, todo vuelve a desaparecer en el instante mismo en el que confiábamos en la posibilidad de obtener una determinación a partir de la cual orientarnos, pues lo que de lejos parecía positivo, visto más de cerca, resulta ser una nueva negación. Por eso es posible considerar que Solger, aun cuando tuvo su importancia en la

\* K. W. F. Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. de K. W. L. Heyse, Leipzig, 1829.

\*\* Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. de Ludwig Tieck y Friedrich von Raumer, Leipzig, 1826.

evolución, fue más bien la víctima exigida por el sistema de Hegel. Esto permitiría explicar también la predilección que Hegel muestra por Solger, que es el caballero metafísico de lo negativo. Solger no entra en colisión con la realidad en el sentido en que lo hicieron los otros ironistas, pues su ironía no se configuró por oposición a la realidad\*. Su ironía es *ironía contemplativa*; Solger ve la nulidad de todo. La ironía es un órgano, un sentido para lo negativo.

342 El empeño de Solger cae por entero dentro del ámbito de la ciencia. Pero esto constituye ya una enorme dificultad, puesto que en ninguna parte ha hecho una exposición coherente, progresiva y estrictamente científica, sino que se vale de meros *ex abruptos aforísticos*, ya sea para hacernos entrar en consideraciones puramente metafísicas como en indagaciones histórico-filosóficas, estéticas, éticas, etc., ex abruptos que atañen al entero reino de la ciencia. A esto se agrega que su uso del lenguaje suele ser más poético que filosófico (como cuando dice que Dios, al revelarse, se sacrifica; ya sé que el uso de esta expresión podría ser análogo al que, en sentido metafísico, los estudiosos actuales hacen de la expresión según la cual Dios se reconcilia con el mundo; pero este uso es ya una extrapolación conceptual respecto de la terminología cristiana, y semejante abuso no es pretexto alguno para justificar la actitud de Solger respecto de un concepto que es más concreto todavía), un uso del lenguaje que no siempre da al lector una idea clara respecto de la dirección en la que se mueve. Se usan a menudo expresiones tales como «negar», «aniquilar», «superar», pero el lector debe conocer la ley del movimiento a fin de orientarse verdaderamente. Lo negativo tiene, en efecto, una doble función: infinitizar, por una parte, lo finito, y finitizar, por otra, lo infinito. Pero si no se sabe en qué corriente se está o, más bien, si se está tan pronto en una corriente como en la otra, todo se confunde. Hay que ponerse de acuerdo, además, respecto de la significación de aquello de lo que se dice que debe negarse, pues de otro modo la negación (como la cesura en aquel famoso verso<sup>310</sup>) cae en el lugar equivocado. Así, cuando se dice que la realidad debe ser aniquilada, que debe ser negada, es preciso saber qué se entiende por realidad, pues en algún sentido la

\* De allí la totalmente correcta observación de Solger en sus escritos póstumos, Segunda Parte, p. 514: *Aber ist denn nun diese Ironie ein schönes Hinwegsetzen über Alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessiert, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur? Keineswegs; dieses wäre eine gemeine Spöterei, die nicht über Ernst und Schertz stünde, sondern auf demselben Boden und mit ihren eigenen Kräften sie bestritte* [=Es esta ironía, entonces, un indigno desprecio de todo lo que interesa esencial y seriamente al hombre, del total desarreglo de su naturaleza? De ninguna manera, pues en ese caso sería una broma ordinaria que, en lugar de situarse por encima de lo serio y de lo lúdico, combatiría con ellos sobre su propio terreno y con sus propias armas=].

343 realidad misma surgió en virtud de una negación. Pero esto no sucede, y por eso se puede llegar a incurrir en la *confusión* de decir que el hombre es lo *Nichtige*\* [lo nulo] (ya en este caso hay que andar con cuidado y ponerse de acuerdo respecto de en qué sentido el hombre es lo *Nichtige*, y si no hay algo de positivo y válido en este *Nichtige*), y que lo *Nichtige* debe ser aniquilado (aquí, nuevamente, habría que dar una breve conferencia respecto de si el hombre mismo puede aniquilar lo que en él hay de *Nichtige*, con lo cual, en otro sentido, él mismo no es lo *Nichtige*), y que, aun así, lo *Nichtige* es lo que hay de divino en nosotros mismos (cf. *Escritos póstumos*, Primera Parte, p. 511).

Solger quiere establecer la identidad absoluta de lo finito y lo infinito, derribar la pared medianera que en tantos aspectos los separa. Por eso se esfuerza por alcanzar el comienzo absoluto y desprovisto de supuestos; su aspiración, por tanto, es especulativa. Se dice en sus *Escritos póstumos*, primer volumen, p. 507: *Das ist doch wohl gewiß, daß sich seine Wissenschaft [...] von allen übrigen dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie allumfassend ist. Jede andere hat etwas Vorausgesetztes, Gegebenes, entweder eine bestimmte Form der Erkenntnis, wie die Mathematik, oder einen bestimmten Stoff, wie Geschichte, Naturkunde und dergl. Sie allein muß sich selbst schaffen* [=Es bien sabido que su ciencia (la del filósofo) difiere esencialmente de todas las demás por el hecho de ser omnicomprendiva. Todas las demás tienen algún presupuesto, algo dado, ya sea una determinada forma de conocer, como la matemática, o una determinada materia, como la historia, la ciencia natural, etc. Es la única que debe crearse a sí misma=]. Su ironía contemplativa considera lo finito como lo *Nichtige*, como aquello que debe ser superado\*\*. Pero, por otra parte, lo infinito también debe ser negado, no debe subsistir en un transmundano *An sich* [en sí]. Así es como se instaura la verdadera realidad. Cf. *Escritos póstumos*, primer volumen, p. 600: *Aber das Endliche, die gemeine Thatsache, ist eben so wenig die wahre Wirklichkeit, wie das Unendliche, die Beziehung auf Begriffe und wechselnde Gegensätze, das Ewige ist. Die wahre Wirklichkeit ist ein Moment der Anschauung, in welchem Endliches und Unendliches, die unser gemeiner Verstand nur in Beziehung auf einander erkennt, völlig*

\* He mantenido el término alemán, puesto que en realidad no conozco ningún término danés que designe exactamente lo mismo. Aun cuando este término perturbe al lector, éste tiene también la ventaja de disponer de un permanente *momento* [recordatorio] de Solger.

\*\* Veremos enseguida la diferencia esencial entre la ironía de Solger y la anteriormente descrita. La ironía de Solger es una especie de recogimiento contemplativo, y no le preocupa preservar en su pudor al sujeto que es en-sí. Toda finitud debe ser negada, incluso el sujeto observador que, en sentido propio, ya se encuentra negado en esa contemplación.

*aufgehoben werden, indem sich darin Gott oder das Ewige offenbart* [«Pero lo finito, el común estado de cosas, no es la realidad verdadera, tanto como lo infinito, la referencia a conceptos y a oposiciones cambiantes, no es lo eterno. La realidad verdadera es un momento de la intuición en la que lo finito y lo infinito, que nuestro entendimiento común no conoce sino en su mutua interrelación, son completamente superados, revelándose en ello Dios o lo eterno»]. Tenemos aquí, por tanto, la idea en la forma extrema del *comienzo absoluto*, la idea en tanto que negatividad infinita y absoluta. Claro que, para llegar a ser algo, lo negativo debe volver a ponerse de manifiesto<sup>1</sup> en la finitización de la idea, es decir, en su concretización. Lo negativo es la inquietud del pensar, pero esta inquietud debe mostrarse, debe hacerse visible, su impulso debe mostrarse como el impulso conductor de la obra, y su dolor como el dolor de dar a luz. Si esto no sucede, lo único que tenemos es la irreal realidad de la contemplación, del recogimiento, del panteísmo. Tanto si establece que el recogimiento es un mero momento como si se admite que la vida entera es recogimiento, *la realidad verdadera no se hace presente*. Si es un mero momento, lo único que queda por hacer es volver a provocarlo en el instante; si ha de colmar la vida entera, la realidad no llega verdaderamente a producirse. Es inútil, por tanto, que Solger aclare que no hay que pensar la idea a la manera de Platón, en un sitio celestial o supracelstial; es inútil que garantice que la finitud no desaparecerá en tanto que mero *modus*, como sucede en Spinoza; es inútil que evite que la idea se transforme, como en Fichte, en un eterno devenir; como también es inútil que desapruebe el intento de Schelling por mostrar que el ser perfecto está en la existencia<sup>511</sup>. Todos esos no son más que estudios preliminares. Solger se sitúa en el comienzo; pero *ese comienzo* es totalmente *abstracto*, y lo que importa es que el dualismo de la existencia se muestre en su verdad. Pero esto nunca ocurre. Por el contrario, es evidente que Solger no consigue conceder validez alguna a lo finito. No consigue que lo infinito se concrete. Considera lo finito como lo *Nichtige*, como lo pasajero, como el *nichtige All* [la nulidad total]. Por eso las *determinaciones morales* no tienen *ninguna validez*; la finitud, y con ella sus aspiraciones morales e inmorales, se pierden en la contemplación metafísica que la ve como nada. Cf. sus *Escritos póstumos*, Primer volumen, p. 512: *Daß wir aber böse seyn können, rührt daher, daß wir eine Erscheinung, eine gemeine Existenz haben, die an sich weder gut noch böse, weder Etwas noch Nichts ist, sondern eben blos der Schatten, den das Wesen in seinem getrennten Daseyn auf sich selbst wirft, und auf welchen wir, wie auf einen Rauch, das Bild des Guten und des Bösen hinwerfen können. Alle unsere blos moralis-*

*chen Tugenden sind ein solches reflectirtes Bild des Guten, und wehe dem, der sich auf sie verläßt! Alle unsere blos moralischen Laster sind ein solcher Widerschein des Bösen, und wehe dem, der darüber verzweifelt und sie für etwas hält, das wirklich und wahrhaft ist, und nicht an den glaubt, vor dem sie nichts sind und der sie allein in uns heben kann!* [«El hecho de que podamos ser malos se debe a que tenemos una apariencia, una existencia común que, en sí, no es ni buena ni mala, que no es ni un algo ni una nada, sino la mera sombra que la esencia arroja sobre sí misma en su existencia separada, y sobre la cual nosotros podemos proyectar, como sobre una neblina, la imagen del bien y del mal. Todas nuestras virtudes puramente morales son una imagen refleja del bien, ¡y ay de aquellos que se fien de ellas! Todos nuestros vicios puramente morales son un reflejo del mal, ¡y ay de aquellos que desesperen por ellos y los tomen como algo real y verdadero, y no crean en Aquél ante quien nada son, y que es el único que puede suprimirlos en nosotros!»]. Allí se muestra claramente la vaguedad<sup>1</sup> de Solger. Pues si bien es cierto que las virtudes morales no tienen ningún valor en sí y para sí, sino sólo en la humildad de dejar que Dios las suscite en nosotros, y que los vicios del hombre sólo son suprimidos por Dios y no por propio poder, eso no significa que uno deba perderse de manera metafísica pasando por alto, en el primer caso, el *sinergismo*<sup>512</sup> que asiste a la divinidad y, en el segundo, el arrepentimiento, que no deja que Dios se vaya<sup>513</sup>. Es cierto que, de este modo, lo finito es lo *Nichtige*, pero en ello hay cierta firmeza.

Así, pues, la aspiración científica señalada en todo esto *no se cumple*, y lo que tenemos es un *perderse de tipo panteísta* más bien que un dar cuenta de la absoluta identidad abstracta *an sich* de lo infinito y lo finito. El panteísmo puede presentarse de dos maneras: o bien pongo el acento en el hombre, o bien en Dios; o bien el planteamiento es antropocéntrico, o bien es teocéntrico. Si hago que la estirpe humana produzca a Dios, no hay ningún combate entre Dios y el hombre; si hago que el hombre desaparezca en Dios, no hay tampoco combate alguno. Esto último es obviamente lo que ha hecho Solger. Es cierto que no quiere que se piense a Dios como sustancia, a la manera de Spinoza, pero esto se debe a que no quiere superar la identidad de lo divino y lo humano propia del recogimiento.

Pero estas indagaciones *metafísicas* no son llevadas a término. Por eso nos dirigiremos a otro ciclo de observaciones que corresponden más bien a un campo *dogmático-especulativo*. Solger utiliza con negligencia *ideas* tan concretas como «Dios», «sacrificarse», «entregarse por amor», etc. Nos encontramos con una permanente alusión a *ideas* tales como la de la creación de Dios a partir de la nada, la de su reconciliación, etc. Este aspecto ha sido tratado es-

crupulosamente por Hegel, así que me remitiré a él. Primero, pues, algunas citas de Solger. La mayor parte de estos guiños metafísicos se encuentra particularmente en el primer volumen de sus *Escritos póstumos*, en dos cartas, una dirigida a Tieck y la otra a Abeken. *Escritos póstumos*, Primera Parte, p. 603: *Indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns: denn wir sind Nichts* [*«En tanto que Dios existe o se revela en nuestra finitud, se sacrifica y se aniquila a sí mismo en nosotros: pues no somos nada»*]. En la misma parte, p. 511, se observa: *Nicht unsere relative Schwäche macht unsere Unvollkommenheit, nicht unser eigenes wesentliches Seyn unsere Wahrheit aus. Wir sind deshalb nichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch von sich selbst | geschieden hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getötet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten? Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen. In diesem Sinne ist es auch das Gute; und wir können vor Gott nur wahrhaft gut seyn durch Selbstopferung* [*«No es nuestra relativa debilidad la que constituye nuestra imperfección, ni nuestro propio ser esencial el que constituye nuestra verdad. Somos vanas apariencias porque Dios mismo ha cobrado existencia en nosotros y, de este modo, se ha separado de sí mismo. ¿Y no es éste el amor supremo, que se haya entregado él mismo a la nada para que nosotros pudiéramos ser, y que se haya incluso sacrificado, que haya aniquilado su nada y matado su muerte para que nosotros no siguiéramos siendo una mera nada, sino que pudiéramos volvernos hacia él y ser en él? Lo Nichtige en nosotros es lo divino mismo, en la medida en que lo reconocemos como lo Nichtige y nos reconocemos nosotros mismos en ello. En este sentido es también lo bueno, y sólo ante Dios podemos en verdad ser buenos sacrificándonos nosotros mismos»*]. Hegel explica esto en pp. 469 ss.<sup>314\*</sup>. Enseguida advertimos que Solger, pese a su energía especulativa, más que orientarnos nos desorienta, y, puesto que *faltan todas las determinaciones intermedias*, es muy difícil decidir si las negaciones tienen la entonación correcta. Cuando se dice: *indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart* [*«en tanto que Dios existe o se revela en nuestra finitud»*], debería-

mos saber primero en qué sentido Dios existe en la finitud; nos falta el concepto de *creación*. Podría parecer que la creación aparece expresada cuando se dice, a continuación, que Dios se sacrifica al existir en lo finito. Sin embargo, si ése es el sentido, la expresión no es exacta, pues entonces debería decirse: en tanto que Dios se sacrifica, crea. El hecho de que el predicado correspondiente sea que Dios se aniquila a sí mismo parece confirmar esto. Pues si bien es cierto que tenemos una negación cuando decimos que Dios se aniquila a sí mismo, hay que notar que se trata de una negación mediante la cual lo infinito se finitiza y concretiza. Pero las expresiones «Dios se sacrifica» y «se aniquila a sí mismo» pueden también hacer pensar en la *reconciliación*. Así lo confirma la indicación posterior: «no somos nada», pues si bien de esta manera lo finito está puesto, lo está en su finitud, en su nulidad, y es esta nulidad la que debe ser negada, con lo cual la negación infinitiza lo finito. Si se trata de aclarar en qué sentido el hombre es nada, sin embargo, nos faltan las determinaciones intermedias, determinaciones intermedias lo suficientemente amplias como para abarcar la significación del pecado. | Tenemos, por tanto, una imprecisión especulativa que no hace justicia ni a la creación, ni a la reconciliación, ni a la finitud, ni a la pecaminosidad. Una oscuridad especulativa semejante se nos presenta cuando cotejamos las declaraciones efectuadas en su carta a Tieck. Allí nos enteramos de que (*wir*) *deshalb nichtige Erscheinungen sind, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen, und sich dadurch von sich selbst geschieden hat* [*«somos vanas apariencias porque Dios mismo ha cobrado existencia en nosotros, y de este modo se ha separado de sí mismo»*]. En este caso hay una obvia alusión al concepto de creación. Sin embargo, para no mencionar que faltan las determinaciones intermedias capaces de retener el acto de la creación, ni siquiera el pensamiento panteísta se expone aquí con exactitud; pues no puede decirse propiamente que somos *nichtige Erscheinungen* [vanas apariencias] porque Dios ha cobrado existencia en nosotros; de acuerdo a la perspectiva y a la terminología de Solger, debería decirse más bien que la nulidad de la finitud viene a la existencia en cuanto Dios se aniquila a sí mismo, y que Dios no está separado de sí mismo al cobrar existencia en ella (como sí lo está en el momento de la creación) sino que está en sí mismo, y la nulidad es suprimida. Cuando luego se dice: *Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten?* [*«¿y no es éste el amor supremo, que él (Dios) se haya entregado a la nada para que nosotros pudiéramos ser?»*], la *creación* y la *reconciliación* vuelven a confundirse y a *enredarse la una con la otra*. Dios, en efecto, no se ha entregado a la nada para que nosotros pudiéramos ser; pues si bien es cierto

\* La discusión hegeliana de las consideraciones de Solger puede proporcionar, por lo demás, una interesante aportación a la pregunta: ¿cómo se relaciona Hegel con la perspectiva cristiana?



que no somos nada, Dios se ha entregado a la nada para que pudiéramos dejar de ser nada. Si Solger quiere ver en esto el amor de Dios, también en este caso faltan las determinaciones intermedias, pues el concepto de creación debe siempre estar dado para que el amor de Dios no resulte ser amor de sí mismo. Solger utiliza luego expresiones aun más concretas, diciendo que Dios se ha sacrificado y aniquilado su nada y matado su muerte. Pues bien, esto hace pensar en la reconciliación, en la negación de la finitud, en el retorno a Dios y en Dios. Pero puesto que antes se ha dicho que Dios se aniquila a sí mismo al existir en nuestra finitud, obtenemos *la misma expresión* para la *creación* y para la *reconciliación*. No parece fácil entender, además, qué quiere decir que Dios se sacrifica tan pronto como se lo aclara diciendo que «aniquila su nada». Pero la confusión resulta aún mayor cuando nos enteramos de que lo *Nichtige* es en nosotros lo divino; somos lo *Nichtige*, de hecho, pero ¿cómo puede lo *Nichtige* en nosotros (con lo cual parece indicarse que hay en nosotros alguna otra cosa que no es lo *Nichtige*) ser lo divino? Finalmente se señala que nosotros mismos podemos conocer lo *Nichtige* en nosotros. Si con esto quiere decirse que nosotros mismos podemos negarlo mediante ese conocimiento, les obvio que tenemos aquí un *concepto pelagiano de la reconciliación*<sup>513</sup>.

Aquello que Solger parece entrever en todo este análisis es la negación de la negación que contiene en sí la verdadera afirmación. Pero puesto que el razonamiento no ha alcanzado su pleno desarrollo, la primera negación encaja erróneamente con la segunda y no se obtiene como resultado *la verdadera afirmación*. Hegel percibió esto con total claridad, y por eso observa de manera explícita (p. 470)<sup>516</sup>: *das eine Mal sind wir darin als das Nichts (was das Böse ist) vorausgesetzt, dann ist auch wieder von Gott der harte, abstracte Ausdruck gebraucht, daß er sich vernichte, also er es sey, der sich als das Nichts setze, und zwar, damit wir seyen, und darauf heißt das Nichtige in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen* [«en un caso se presupone que nosotros somos la nada (que es el mal); luego vuelve a usarse también respecto de Dios la severa y abstracta expresión según la cual él se aniquila, que es él, entonces, el que se pone como la nada justamente para que nosotros seamos, y a continuación se dice que lo *Nichtige* es en nosotros mismos lo divino, esto es, en la medida en que nos reconocemos como lo *Nichtige*»].

Si tuviese que dar al lector una idea acerca de la perspectiva de Solger tan fiel como fuese posible en atención a su concepto favorito de la ironía, diría que, en definitiva, Solger transforma la existencia de Dios en ironía: Dios no cesa de verse en la nada, se retrae, vuelve a verse y así sucesivamente, divino pasatiempo que,

como toda ironía, plantea las más terribles contradicciones. Lo finito participa de la monstruosa oscilación propia de ese doble movimiento (a la vez centrífugo y centrípeto), y allí, en el momento de la separación, el hombre es la sombra de lo divino que dibuja sobre esa existencia de sombras sus virtudes y vicios morales, que sólo aparecen como nada para aquél que abre sus ojos a la ironía. Y dado que todo lo finito es nada, aquél a quien la ironía le permite advertirlo se pone al servicio de la divinidad. No puedo seguir adelante con esto, ya que Solger no aclara en modo alguno cuál es la realidad que la ironía da a lo finito. Es cierto que, en algunos pasajes, Solger habla de una mística que es madre de la ironía cuando mira la realidad, e hija del entusiasmo y de la inspiración cuando mira al mundo eterno, como así también de una inmediata presencia de lo divino que se hace patente justamente en la desaparición de nuestra realidad<sup>517</sup>; pero también aquí *faltan las determinaciones intermedias* requeridas para que pueda trazarse a partir de allí una perspectiva de conjunto.

Veremos ahora cómo aplicó Solger su posición en el ámbito de la *estética*. En este sentido fue de gran ayuda para los románticos y hasta llegó a ser el portavoz filosófico del romanticismo y de la ironía romántica. Volvemos a encontrarnos aquí con la perspectiva de fondo según la cual lo finito es una nada, algo que debe sucumbir en tanto que realidad ilegítima para la que la verdadera realidad salga a la luz. Lo que hay de cierto en esto ha sido oportunamente destacado; pero también he intentado mostrar sus carencias. En efecto, no sabemos cuál es la realidad que debe ser aniquilada, si es la realidad ilegítima (Solger respondería a esto de manera afirmativa, pero habría que saber además qué entendía por realidad ilegítima, pues de otro modo su respuesta afirmativa resultaría ser una tautología), es decir, si hay que negar el egoísmo de los momentos discretos para que salga a la luz la realidad verdadera, la realidad del espíritu, no como un más allá sino como algo presente; o bien si aquel divino pasatiempo es capaz de dejar en pie alguna realidad. Pues bien, Solger parece querer encontrar en *el arte* y en *la poesía* la *realidad superior* que sale a la luz en virtud de la negación de la realidad finita. Pero entonces nos topamos con una nueva dificultad; en efecto, dado que la poesía que Solger reconoce tan a menudo como superior en su correspondencia con Tieck, a saber, la romántica, no es capaz de hacer que la negación se dé por satisfecha con aquella realidad superior, ya que su aspiración esencial es tratar de tomar conciencia de la imperfección de la realidad dada, mientras que la realidad superior sólo puede ser divisada en la infinita aproximación del presentimiento, parece darse la necesidad de adoptar, a su vez, una actitud irónica frente a cada composición

poética particular, puesto que cada producto particular es meramente aproximativo. En este sentido es evidente que *aquella realidad superior* que ha de salir a la luz en la poesía *no está, sin embargo, en la poesía*, sino que deviene permanentemente. Que no se me malentienda en este punto: no es que piense que el devenir no es un momento necesario dentro de la realidad del espíritu; pero mientras que la realidad verdadera deviene lo que es, la realidad del romanticismo *sólo deviene*. Así, la fe es un combate aun cuando es una victoria sobre el mundo, y sólo ha vencido al mundo cuando ha combatido, pese a que ya había vencido al mundo antes de haber combatido<sup>318</sup>. De esta manera la fe deviene lo que es; no es un combate perpetuo, sino una victoria que combate. En la fe, por tanto, aquella realidad superior del espíritu es no sólo deviniente sino presente, si bien deviene al mismo tiempo.

350 Solger habla a menudo de la ironía en sus lecciones de estética, particularmente en la sección que trata *von dem Organismus des künstlerischen Geistes* [sobre el organismo del espíritu artístico]. La ironía y el entusiasmo son presentados como los dos factores necesarios de la producción artística, los dos requisitos del artista<sup>319</sup>. Ya explicaremos mejor cómo hay que entender esto; por ahora me basta con observar que toda esta argumentación corresponde en realidad a una *posición* enteramente *diferente*, a menos que se pretenda que la ironía se muestra en la aniquilación de la propia obra de arte, y que el entusiasmo caracteriza el estado de ánimo que consiste en presentir lo superior.

Consideraremos más de cerca, en cambio, algunas declaraciones que aparecen en la recensión de las lecciones de A. W. Schlegel, contenida en el segundo volumen de sus *Escritos póstumos*. De hecho, en algunos pasajes Solger habla de la ironía en el sentido de que ésta es el *poder limitativo* que enseña al hombre a ajustarse a la realidad, que le enseña a buscar su verdad en la limitación. Se queja de que la ironía haya enseñado al hombre a situarse por encima de todo (p. 514), y luego añade: *die wahre Ironie geht von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung, auch im höchsten Sinne des Worts, nur in dieser Welt erfüllen kann. Jenes Streben nach dem Unendlichen führt ihn auch gar nicht wirklich, wie der Verfasser meint, über dieses Leben hinaus, sondern nur in das Unbestimmte und Leere, indem es ja, wie er selbst gesteht, blos durch das Gefühl der irdischen Schranken erregt wird, auf die wir doch ein für allemal angewiesen sind. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung* [«la verdadera ironía parte del punto de vista según el cual el hombre, mientras viva en este mundo presente, debe cumplir su destino, incluso en el

sentido más elevado del término, sólo en este mundo. La aspiración hacia lo infinito no lo conduce realmente, como piensa el autor, más allá de esta vida, sino sólo a lo vacío e indeterminado, pues aquello que la provoca, como él mismo admite, no es sino la sensación de las barreras terrestres que nos han sido asignadas de una vez y para siempre. Todo aquello que, según creemos, nos permitiría ascender más allá de los fines finitos es vana y vacía presunción». Si bien hay en esto una profunda verdad a la que habré de volver más adelante, podría creerse que quien lo dijo fue Goethe y no Solger, y en esto cualquiera me dará la razón. El tono de las palabras subsiguientes tiene ya algo de inquietante, cuando se dictamina que lo superior *sucumbe tan íntegramente como* lo inferior en su existencia finita, y no es fácil armonizar esto con el dictamen anterior según el cual el hombre puede justamente cumplir su destino limitándose, a menos que se suponga que el destino humano consiste en sucumbir; claro que ese destino parece poder alcanzarlo también aquel que se evapora en una infinita vacuidad, y hasta parecería que es éste quien mejor asiste a la divinidad, mientras que el otro parece ponerle obstáculos en el camino.

351 ¡También aquí nos encontramos con que Solger plantea a menudo la perspectiva según la cual la realidad debe ser aniquilada; así, por ejemplo, en la p. 502: *das Irdische muß als solches verzehrt werden, wenn wir erkennen sollen, wie das Ewige und Wesentliche darin gegenwärtig ist* [«lo terrestre en cuanto tal debe consumirse para que podamos reconocer en él la presencia de lo eterno y de lo esencial»]. Veremos ahora hasta qué punto Solger consigue hacer que la realidad superior se revele verdaderamente en el arte y en la poesía, *hasta qué punto el verdadero reposo está*, de acuerdo con la concepción de Solger, en *el mundo de la poesía*. Citaremos un pasaje en el que habla de nuestra relación con la poesía, p. 512: *Prüfen wir uns endlich recht genau über das, was wir bei wahren tragischen oder komischen Meisterwerken empfinden, so leuchtet uns wohl ein, daß in beiden noch außer der dramatischen Form ein inneres Gemeinsames ist. Der ganze Widerstreit zwischen dem Unvollkommenen im Menschen und seiner höheren Bestimmung fängt an, uns als etwas Nichtiges zu erscheinen, worin etwas anderes zu walten scheint als dieser Zwiespalt allein. Wir sehen die Helden irre werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht blos in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an den Untergange des Besten selbst, und nicht blos, indem wir uns daraus in eine unendliche Hoffnung flüchten. Und wiederum erfreut uns in der Komödie dieselbe Nichtigkeit der menschlichen Dinge, indem sie uns vorkommt wie das, worauf wir ein-für allemal angewiesen*

sind... Jene Stimmung aber, worin die Widersprüche sich vernichten und doch eben dadurch das Wesentliche für uns enthalten, nennen wir die Ironie, oder im Komischen auch wohl Laune und Humor [«Si examinamos debidamente la impresión que nos causan las auténticas obras de arte trágicas o cómicas, resulta evidente que, más allá de la forma dramática, hay algo común a ambas. El total conflicto entre la imperfección del hombre y su destino superior comienza a aparecernos como algo *Nichtige* que da a entender algo más que esa mera discrepancia. Nos encontramos con héroes que dejan de confiar en lo más noble y en lo más bello de sus sentimientos y convicciones, tanto en lo que hace a las consecuencias como en lo que hace a sus orígenes y a su valor, y si la caída de lo más excelente nos eleva, no es sólo porque escapemos a ella en pos de una esperanza infinita. En la comedia volvemos a gozar de la misma nulidad de las cosas humanas, pues ésta se nos presenta como algo que se nos ha asignado de una vez y para siempre... Pero aquel estado de ánimo en el que las contradicciones son negadas y, aún así, contienen lo que es esencial para nosotros, es lo que llamamos *ironía*, o bien, en el orden de lo cómico, *jovialidad y humor*»]. Vemos aquí, una vez más, en qué medida la negación que aniquila la realidad se da por satisfecha con una realidad superior. La caída de lo más excelente nos eleva, pero esa elevación es de una naturaleza marcadamente negativa; es la *elevación de la ironía*, cuya configuración es aquí semejante a la del celo divino, que no es meramente sentir celos por lo grande y lo prominente sino también por lo humilde e insignificante y, sobre todo, por lo finito. La caída de lo grande es lo trágico, pero la poesía nos reconcilia con esa tragicidad al mostrarnos que la verdad triunfa. Eso es lo reconfortante y edificante. Así, no es que la caída de lo grande nos eleve, sino que nos reconciliamos con su caída porque la verdad triunfa, y ese triunfo nos eleva. Pero si la caída del héroe es, en la tragedia, lo único que veo y lo que me eleva, si lo único de lo que tomo conciencia a través de la tragedia es la nulidad de las cosas humanas, si la tragedia me gratifica de la misma manera en que lo hace la comedia, mostrándome precisamente la nulidad de lo grande tanto como la comedia me muestra la de lo humilde, entonces la *realidad superior* no se ha hecho presente. El autor no parece siquiera estar dispuesto a permitir que se restablezca el estado de ánimo capaz de presentir la realidad superior, pues dice que la caída de lo más excelente nos eleva, y no sólo porque huyamos de ella en pos de una esperanza infinita. Pues el plus que puede resultar de esa migración hacia una esperanza infinita no es ni más ni menos que la felicidad subyacente al hecho de que todo se desplome, la desolación y el vacío en los que la calma, seguramente, es inmensa.

En suma, lo desarrollado en relación con Solger nos permite apreciar que su *posición* fue, de acuerdo con su propia caracterización, *ironía*, sólo que su ironía fue de *naturaleza especulativa*. La negatividad absoluta e infinita es en él un momento especulativo; cuenta con la negación de la negación, pero sus ojos están cubiertos por un velo que le impide ver la afirmación. Sabemos que murió joven. No sé si habría conseguido llevar a término el pensamiento especulativo que con tanta energía supo captar, o si su energía no se agotó más bien en hacer valer la negación; me inclino a pensar, sin embargo, que Solger fue una víctima reclamada por el sistema *positivo* de Hegel.

#### LA IRONÍA COMO MOMENTO DOMINADO. LA VERDAD DE LA IRONÍA

En lo precedente se ha recordado ya que Solger, en sus lecciones de estética, hace de la ironía la condición de toda producción artística. Pero cuando en este contexto decimos *que el poeta debe relacionarse de manera irónica con su poesía*, esto no quiere decir lo mismo que quería decir antes. Muchas veces se ha ensalzado a Shakespeare como el gran maestro de la ironía, y no cabe duda alguna de que esto es cierto. Shakespeare, sin embargo, jamás permite que el contenido sustancial se desvanezca en un sublimado cada vez más volátil, y si su lírica culmina a menudo en locura, en esa locura hay, a su vez, un extraordinario grado de objetividad. Si Shakespeare se relaciona de manera irónica con su poesía, es justamente para permitir que prevalezca lo objetivo. Pues bien, *la ironía está presente en todas partes*, homologa cada rasgo particular para que no haya demasiado ni demasiado poco, para que todo reciba el trato justo, para que pueda establecerse un verdadero equilibrio en las microcósmicas circunstancias del poema hacia el que gravita el poeta mismo. Cuantos mayores son los contrastes en juego, tanto más ironía se requiere para controlar y dominar los espíritus en su pertinaz afluencia. Cuanta más ironía hay, tanto más libre y poéticamente flota el poeta por encima de su poesía. No es que la ironía, por tanto, esté presente en un punto particular del poema, sino que es omnipresente en él, de manera que la ironía que se ve en el poema es también *ironía dominada*. Así, la ironía libera el poema y al mismo tiempo libera al poeta. Claro que, para que esto suceda, el poeta mismo debe dominar la ironía. Pero esto no implica en modo alguno que un poeta que ha logrado dominar la ironía en el momento de la producción pueda siempre dominarla en la realidad a la que pertenece. Por lo general suele decirse que la vida personal

del poeta no le incumbe a nadie. Esto es totalmente cierto; pero en el contexto del presente análisis es oportuno que recordemos la disrelación que *puede* llegar a darse en este sentido.

A esto se suma que dicha disrelación cobra cada vez mayor importancia en la medida en que *el poeta no* permanece en la posición *inmediata* de la genialidad. A medida que se aleja de ésta, tanto más necesita el poeta poseer una perspectiva de conjunto respecto del mundo y dominar así la ironía en su existencia individual, tanto más *necesita* ser, hasta cierto punto, un *filósofo*. Cuando éste es el caso, la composición poética particular no está en una relación meramente externa con el poeta, sino que éste considera el poema particular como un momento de su propia evolución. Lo que hizo que Goethe tuviera una existencia tan plena como poeta fue el hecho de haber puesto su existencia de poeta en consonancia con su realidad<sup>520</sup>. Para esto *también se requiere ironía*, por cierto, pero notemos que se trata de una *ironía dominada*. Para el romántico, o bien la composición poética particular es una criatura mimada que lo enajena por completo, sin que él mismo entienda cómo hizo para engendrarla, o bien es un objeto de disgusto. Claro que las dos cosas son falsas; lo cierto es que la composición particular es un momento. En Goethe, la ironía en sentido estricto era un momento dominado, un espíritu al servicio del poeta. Por un lado, el poema particular se remata en función de la ironía; por el otro, la poesía particular aparece como momento, y de ese modo toda la existencia del poeta se remata en función de la ironía. El profesor Heiberg adopta la misma posición como poeta; en tanto que cada uno de sus parlamentos podría casi tomarse como un ejemplo de la interna economía irónica de la pieza, todas sus piezas evidencian el consciente esfuerzo de acordar a cada uno su sitio en el conjunto<sup>521</sup>. En este caso, por tanto, la ironía es dominada, reducida a momento; la esencia no es algo diferente del fenómeno, ni el fenómeno algo diferente de la esencia; la posibilidad no es tan remilgada como para no querer meterse en realidad alguna, sino que la realidad es la posibilidad. Ésta es la perspectiva que Goethe siempre reconoció como la suya, tanto en la lucha como en la victoria, la perspectiva que proclamó incesantemente y con tanta energía.

Pero lo que vale para la existencia del poeta vale también, hasta cierto punto, para *la vida de cada individuo particular*. Lo que hace que el poeta viva de manera poética, en efecto, no es el hecho de crear una obra poética, pues, de no poseer una relación íntima y consciente con ella, su vida carecería de la infinitud interior que es condición absoluta para vivir de manera poética (así vemos también que la poesía encuentra a menudo su espacio entre los individuos desafortunados, y que la dolorosa aniquilación del poeta es

condición de la producción poética), sino que sólo *vive de manera poética* cuando él mismo está orientado y situado en relación con la época en la que vive, cuando es positivamente libre en relación con la realidad a la que pertenece. Claro que, entonces, cualquier otro individuo *puede vivir de manera poética*. En cambio, el raro don y la divina fortuna de lograr que lo poéticamente vivido se configure de manera poética sigue siendo, naturalmente, la envidiable gracia concedida a los elegidos.

Que de este modo la ironía haya sido *dominada*, que se haya interrumpido la salvaje infinitud de su devorador avance, no implica *de ninguna manera* que pierda su significación o que *se renuncie a ella por completo*. Por el contrario, sólo cuando el individuo está correctamente situado, y eso es lo que pone límite a la ironía, sólo entonces la ironía cobra su legítima significación, su verdadera vigencia. En nuestros días se habla a menudo de la importancia de la duda para la ciencia<sup>522</sup>; pero aquello que la duda es para la ciencia, la ironía lo es para la vida personal. Así como los hombres de ciencia afirman que la ciencia verdadera no es posible sin la duda, así también y con el mismo derecho podríamos afirmar que la vida genuinamente humana no es posible sin la ironía. Sólo cuando se la domina, por tanto, la ironía emprende el movimiento opuesto a aquel en el que se manifiesta la vida de la ironía no dominada. *La ironía limita, finitiza, restringe*, y de esa manera proporciona *verdad, realidad, contenido*; la ironía *disciplina y amonesta*, y de esa manera proporciona *solidez y consistencia*. La ironía es un celador temido sólo por aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce. Aquel que no entiende nada de ironía, aquel que no tiene oídos para sus susurros, carece *eo ipso* [por eso mismo] de lo que podríamos llamar el *comienzo absoluto de la vida personal*, carece de aquello que es a veces imprescindible para la vida personal, carece de ese baño renovador y rejuvenecedor, de ese bautismo purificador de la ironía que redime al alma de su vida en lo finito, por más que esa vida sea intensa y vigorosa; no sabe cuán refrescante y reconfortante es, cuando el aire se torna demasiado opresivo, desvestirse y lanzarse al mar de la ironía, no para permanecer en él, naturalmente, sino para volver a vestirse indemne, ligero y satisfecho.

Cuando a veces oímos que alguien se da ínfulas hablando de la ironía y de la aspiración infinita que la pone en marcha, es muy posible que le demos la razón; alguien así, sin embargo, *no está por encima sino por debajo* de la ironía tan pronto como desconoce la infinitud que la mueve. Así ocurre siempre que se pasa por alto la dialéctica de la vida. Se requiere coraje para no ceder a los sagaces o compasivos consejos de la desesperación cuando ésta propone que uno mismo se sustraiga al número de los vivientes; pero eso no



implica que cualquier almacenista, alimentado y nutrido por su propia autocomplacencia, tenga más coraje que aquel que cede a la desesperación. Se requiere coraje para no dejarse fascinar por la pena, para no dejar que ésta le enseñe a uno a transformar toda alegría en tristeza, todo anhelo en nostalgia, toda esperanza en recuerdo; se requiere coraje para mantener la alegría; pero eso no implica que cualquier párvulo mal envejecido, con su insulsa sonrisa y sus ojos ebrios de alegría, tenga más coraje que aquel que se rinde a la pena y olvida casi sonreír. Así también ocurre con la ironía. Si es preciso alertar contra la ironía como se alerta contra un seductor, también es preciso *ensalzarla en tanto que guía*. Y justamente en nuestros días es preciso ensalzarla. El resultado alcanzado por la ciencia en nuestros días es tan *prodigioso* que hay algo que no cuadra; el discernimiento de los secretos tanto del género humano como de la divinidad se pone a la venta a precios tan bajos que resulta sospechoso. La satisfacción frente al resultado obtenido ha hecho que nuestra época olvide que un resultado carece de todo valor cuando *no se lo ha ganado*. Mas, ¡ay de aquel que no tolera que la ironía arregle las cuentas! Como lo negativo, la ironía es el camino; no la verdad, sino el camino<sup>323</sup>. Quien tiene un resultado como ése, no lo posee, puesto que no tiene el camino. Cuando la ironía interviene, indica el camino; no el camino a través del cual alguien, creyendo tener el resultado, llegaría a poseerlo, sino el camino por el cual el resultado se le sustrae. A esto se suma que la tarea de nuestra época parece ser la de trasladar los resultados de la ciencia a la vida personal, *apropiárselos a título personal*. Así, cuando la ciencia enseña que la realidad tiene validez absoluta, lo que verdaderamente importa es que llegue a tener validez; es innegable, sin embargo, que sería bastante ridículo que alguien, tras haber aprendido en su juventud y acaso enseñado a otros que la realidad tenía validez absoluta, envejeciera y muriera sin que la realidad hubiese llegado a tener otra validez que la del saber que él mismo había proclamado a hora y a deshora: que la realidad tenía validez absoluta. Cuando la ciencia mediatiza todas las oposiciones, el asunto es que esa realidad plena salga verdaderamente a la luz. Hay en nuestra época, por el contrario, un *inmenso entusiasmo*, y lo curioso es que aquello que la entusiasma parece *ser inmensamente poco*. ¡Cuánto beneficio aportaría la ironía! Hay una cierta *impaciencia*, un querer cosechar *antes* de haber sembrado: ¡que la ironía la corrija! Hay en la vida de cada persona tantas cosas repudiabiles, tanta mala hierba que cortar: también en esto la ironía es un obrero de primer rango; pues, como decíamos, una vez que la ironía ha sido dominada, *su función es de extrema importancia* para que la vida personal obtenga salud y verdad.

La ironía como momento dominado se muestra en su verdad precisamente cuando enseña a realizar la realidad, cuando coloca el debido *acento sobre la realidad*. Esto no significa en modo alguno que, en buen saint-simoniano, uno llegue a divinizarla, o a negar que hay o que, al menos, debería haber en todo ser humano el anhelo de algo superior y más perfecto. Pero ese anhelo no debe socavar la realidad; por el contrario, el contenido de la vida debe llegar a ser un momento verdadero y significativo dentro de la realidad superior cuya plenitud desea el alma. Así es como la realidad alcanza su validez, y no a la manera del purgatorio; pues el alma no debe purificarse escapándose de la vida, como si dijésemos, totalmente despojada y desnuda, sino como la historia en la que la va cumpliéndose paulatinamente la vida de la conciencia, de modo tal que la felicidad, lejos de consistir en olvidarse de todo, cobra presencia en ella. Es decir, que la realidad no ha de ser descartada, y que el anhelo debe ser un sano amor, y no un tibio y consentido huir del mundo a hurtadillas. Tal vez sea cierto que el romanticismo anhela algo superior; pero así como el hombre no ha de separar lo que Dios ha unido<sup>324</sup>, tampoco ha de unir lo que Dios ha separado, y ese anhelo enfermizo no es sino un intento de alcanzar la perfección antes de tiempo. Antes bien, el obrar no debe degenerar en una suerte de necia infatigabilidad, sino que debe poseer una aprioridad que le impida perderse en una infinitud sin contenido.

Esto en lo concerniente al orden *práctico*. En el orden *teórico*, es preciso que *la esencia se muestre como fenómeno*. Una vez que la ironía ha sido dominada, deja de creer, como cotidianamente creen algunos astutos, que hay siempre algo detrás de las apariencias; pero evita también toda idolatría del fenómeno y, así como enseña a respetar la contemplación, así también nos dispensa de la prolijidad que consiste en pensar, por ejemplo, que una exposición de la historia universal requeriría un tiempo tan largo como el que el universo tardó en vivirla.

En caso de que se plantee, finalmente, la pregunta acerca de la *validez eterna* de la ironía, esta pregunta sólo puede hallar respuesta cuando se entra en el ámbito humorístico. El *humor* comporta un escepticismo mucho más profundo que el de la ironía, pues en ese caso no se trata ya de la finitud, sino de la pecaminosidad; el escepticismo del humor se relaciona con el de la ironía de la misma manera que la ignorancia se relaciona con la antigua sentencia: *credo quia absurdum* [creo porque es absurdo]; pero comporta asimismo una positividad mucho más profunda, pues las determinaciones con las que se maneja no son humanas sino teándricas; no le basta con convertir al hombre en hombre, sino que quiere

convertir al hombre en Dios-hombre. Pero todo esto cae fuera de los límites de esta investigación y, en caso de que alguien ande en busca de material para reflexionar, habré de remitirlo a la reseña que el profesor Martensen ha hecho de los *Poemas nuevos* de Heiberg<sup>123</sup>.

## NOTAS

1. Véase Heb 4,2; Mt 12,36.
2. Véase G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Parte II, en *Sämtliche Werke, Jubiläumausgabe*, ed. H. Glockner, Stuttgart, 1965 (en adelante *Werke, Jub.*), vol. 5, p. 45.
3. Véase 1 Cor 13,9 («conocemos sólo en parte y profetizamos también parcialmente»); 13,12 («pero entonces veremos cara a cara»).
4. Cf. Platón, *Banquete* 220c.
5. En danés: *Opfattelse*; tanto este término como la forma verbal (*at opfatte*) designan en este pasaje un cierto tipo de percepción o aprehensión; a fin de cubrir otros usos del mismo término (en el sentido de «manera de comprender»), utilizaremos en castellano, de acuerdo a las exigencias del contexto, «concepción / concebir» o «percepción / percibir».
6. F. C. Baur, «Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung»; *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3 (1837); ctt. 422.
7. Justicia correctiva. En la mitología griega, divinidad que gobierna el equilibrio de las cosas, así como la venganza y el castigo.
8. Kierkegaard cita los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte según la edición alemana de F. A. Bornemann, *Xenophontis Memorabilia*, Leipzig, 1829, ctt. 1211. Los pasajes que el autor indica según número de párrafo (§) corresponden en cada caso al libro y sección indicados en la cita inmediatamente precedente. Para la versión castellana, cito aquí y en lo sucesivo la traducción de Juan Zaragoza, *Recuerdos de Sócrates, Económicos, Banquete, Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993.
9. Los evangelios según Mateo, Marcos y Lucas.
10. Jn 14,6.
11. Lc 10,24.
12. Erasmo de Rotterdam atribuye esta frase a Sócrates (cf. *Apophthegmata* 3, 70, en *Opera*, Basilea, 1540, vol. 4, p. 148).
13. Jn 6,63.
14. Pacificadora, reconciliadora.
15. Cuadros de escaso valor destinados a la ornamentación hogareña. La ciudad de Nuremberg era conocida por la producción industrial de esta clase de objetos.
16. Jn 5,2-4.
17. En danés: *Perspectiv*; la aplicación metafórica de este término parece remitir al sentido habitual del mismo en la lengua de la época: «lente de aumento».
18. Cf. Platón, *Gorgias* 490c; *Banquete* 221c; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1,2,37.
19. Véase la sección sobre Arístides en las *Vidas paralelas* de Plutarco (traducción danesa de Stephan Tetens, *Plutarchi Levnetsbeskrivelser*, Copenhagen, 1800-1811, ctt. 1197-1200; vol. 3, pp. 339 s.).
20. *Dansk Folkeblad* (*Gaceta popular danesa*), periódico publicado en Copenhague entre 1835 y 1848 bajo la consigna del «uso correcto de la libertad de prensa».

21. Probable referencia a Per Degn (Pedro Sacristán), personaje de la comedia de Ludvig Holberg *Erasmus Montanus* (en *Den Danske Skue-Plads*, Copenhagen, 1758-1788, ctl. 1566-1567, vol. 5), acto I, escena 4.
22. La expresión «cooperadores de Dios» es utilizada en 1 Cor 3,9 y 2 Cor 6,1.
23. Probable aplicación de la distinción hegeliana entre la infinitud «verdadera» o positiva y la infinitud «mala» o negativa.
24. *Ibid.*
25. Platón, *La república* 526c. En su referencia a la edición de Ast, Kierkegaard escribe «Libro cuarto» en lugar de «Volumen IV».
26. Cf. Platón, *Ibid.* 527d.
27. Cf. Platón, *Fedro* 249a.
28. Cf. Platón, *Banquete* 177d s.
29. *Ibid.*, 220a.
30. *Ibid.*, 223c s.
31. Véase Mt 26,57-63.
32. Pequeña ciudad del sur de Jutlandia en la que se estableció la congregación de los *Herrmønter* (Hermanos Moravos). También, en general, lugar dominado por costumbres provincianas.
33. Figuras simétricas que forma la arena dispersa sobre una superficie horizontal de vidrio o de metal cuando los bordes de ésta son frotados con un arco de violín. El fenómeno fue explicado por el físico alemán E. F. F. Chladni y discutido, entre otros, por el danés H. C. Ørsted, autor de un *Ensayo sobre las figuras acústicas* que fue premiado en 1808 por la Real Sociedad de Científicos de Dinamarca.
34. Hegel utiliza esta expresión para caracterizar la posición irónica de Solger, en sus *Lecciones de estética*, vol. 1, en *Werke, Jhb.*, vol. 12, pp. 105 s.
35. Platón, *Gorgias* 490c.
36. Alusión a un episodio de la comedia de Johan Ludvig Heiberg, *Alferne* (*Los elfos*), cf. *Id.*, *Skuespil*, vols. 1-7, Copenhagen, 1833-1841, ctl. 1553-1559, vol. 6, p. 24.
37. Véase Sant 1,17.
38. En danés: *Perspektivkasse*, dispositivo óptico consistente en una cámara o caja que se instalaba, por ejemplo, en ferias y parques de diversiones, y en el que se mostraba al público a través de pequeños orificios; a cambio de cierta cantidad, escenas curiosas o imágenes de lugares extraños. El sujeto encargado de manejar el mundonuevo solía comentar dramáticamente el contenido de dichas imágenes.
39. El autor utilizará, en sus referencias a Platón, la traducción danesa de Carl Johan Heise (*Udvalgte Dialoger af Platon*, Copenhagen, 1830-1859; ctl. 1164-1166) para las citas de los diálogos *Fedón*, *Critón*, *Alcibíades II*, *Banquete*, *Protágoras* y *Gorgias*, así como la edición de Friedrich Ast en griego y latín (*Platonis quae exstant opera*, Leipzig, 1819-1832; ctl. 1144-1154) particularmente en el caso de los diálogos *Fedro*, *Teetetos*, *Apología* y *La república*. Las citas tomadas de Heise han sido traducidas del danés en la presente versión castellana. Para las citas en griego, se han utilizado las traducciones de E. Lledó Illago (*Fedro*), J. Calonge (*Apología*), C. Eggers Lan (*La república*), C. García Gual (*Fedón*) y A. Vallejo Campos (*Teetetos*), todas ellas según la edición de los *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1985-1987.
40. Véase Abraham a Sancta Clara (Ulrich Megerle), *Sämmlische Werke*, Passau, 1833-1854, ctl. 294-311, vol. 8, p. 14.
41. Véase Salustio, *Catilina*, 10, 5; *Salusti Catilinarie Krig*, traducción danesa de R. Møller, Copenhagen, 1811, ctl. 1273, p. 15.
42. En la gramática hebrea, carácter de un término tomado de manera independiente.
43. En la gramática hebrea, carácter de un término tomado en su relación con otro término.
44. Jn 20,22.
45. Véase Mt 9,6.
46. Platón, *Banquete* 181d.
47. El término «salto» tiene aquí el sentido de «fuente» o «manantial» (*Kildespring*), si bien es claro que el autor subraya el aspecto activo (saltar, manar) presente en la expresión evangélica: «que el agua que yo le dé será en él una fuente que salte hasta la vida eterna» (Jn 4,14).
48. Cf. *Teetetos* 149a.
49. *Diogen Laertius filosofiske Historie, eller: uerskundige Filosofers Levnet, Meninger og sidrige Udsegn, i ti Bøger*, trad. B. Riisbrigh, Copenhagen, 1812, ctl. 1110-1111, libro III, p. 30.

50. *Protágoras* 338a.
51. Véase en especial *Gorgias* 448d, 471d; *Protágoras* 334c-e.
52. Véase Horacio, *Art poetica*, v. 322.
53. *Banquete* 201c.
54. *Protágoras* 331c.
55. *Ibid.* 334c.
56. *Gorgias* 454b.
57. *Ibid.* 473d-474a.
58. *Banquete* 194d.
59. A la manera de *Eulenspiegel* (dan. *Ugelspil*), personaje de la literatura popular alemana, mencionado por el autor en la misma nota. Véase *Underlig og selsom Historie, om Tule Ugelspiegel. En Bondes Søn, barnesed udi det land Brunsvig*, ctl. 1469, p. 82f.
60. *Fedro* 237c.
61. En danés: *nuere paa et Spørgsmaal og besvare det*. Cf. G. E. Lessing, «Eine Duplik», en *Sämmtliche Schriften*, Berlin, 1825-1828, ctl. 1747-1762, vol. 28, p. 327: «ein andres ist, auf etwas antworten; ein andres, etwas beantworten».
62. En danés: *at spørge* y *at udspørge*; en una interpretación literal, el prefijo *ud-* indicaría que la acción expresada por el verbo se cumple de manera cabal: interrogar «a fondo» o hasta las últimas consecuencias.
63. Véase 1 Re 18,21.
64. En danés: *Fylde*: a la vez «plenitud» y «cumplimiento».
65. *Gorgias* 461d s.
66. *Protágoras* 328e, 329b.
67. *Apología* 17a.
68. *Banquete* 198b, d.
69. *Protágoras* 339c.
70. Cf. Diógenes Laercio, *op. cit.* (véase nota 49), vol. 1, p. 74.
71. Cf. *Apología* 19e ss.
72. Cf. *Ibid.* 21b-22d.
73. Cf. *Ibid.* 30a; 33c.
74. Cf. *Ibid.* 31c.
75. Cf. *Gorgias* 484c ss.
76. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV, 7.
77. Platón, *Banquete* 175e.
78. Es también la denominación de uno de los exámenes finales en la Universidad.
79. Véase Jue 16,29 s.
80. *Banquete* 201d s.
81. *Ibid.* 215a-222b.
82. *Ibid.* 178a-180b.
83. *Ibid.* 180c-185c.
84. *Ibid.* 185e-188e.
85. Cf. *Ibid.* 187a; véase Heráclito (*Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* von H. Diels, ed. W. Kranz, Dublin y Zürich, 1968-1969, vol. 1, p. 162) fragmento 51.
86. *Ibid.* 189e-193d.
87. *Ibid.* 194e-197e.
88. *Ibid.* 198d s.
89. 1 Jn 4,8.
90. 1 Jn 4,16.
91. Referencia no identificada.
92. *Banquete* 222b.
93. *Ibid.* 215d s.
94. La leyenda es referida, por ejemplo, por Ludvig Holberg en sus «Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, især orientalske og indianske, sammenlignede Historier og Bedrifter», en *Id. Udvalgte Skrifter*, Copenhagen, 1804-1809, vol. 10, p. 76.
95. Cf. Fr. La Rochefaucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665), § 271.
96. *Banquete* 216d-217a.
97. Caracterización peyorativa aplicada tradicionalmente a la congregación del Monte Athos (siglo XIV), referida a la práctica de mirar fijamente el propio ombligo hasta alcanzar el éxtasis.

98. Véase 1 Pe 3,4.
99. *Banquete* 219b ss.
100. *Ibid.* 222c s.
101. C. F. Baur, *op. cit.*, pp. 107 s.; cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835, vol. 2, p. 276; cf. Mt 17,1-8.
102. Cf. F. Schleiermacher, *Platonis Werke*, Berlin, 1804-1828, tít. 1158-1163; Parte 1, 1, pp. 22-52.
103. *Gorgias* 466a.
104. *Ibid.* 523a-527c.
105. *Cratón* 50c.
106. Cf. *La república* 396e-398b.
107. Cf. Destouches (Philippe Néricault), *Le Dissipateur ou l'honnête friponne*, Paris, 1808 [1736], acto IV, escena 7, p. 65.
108. Cf. *Phædri Æsopiæ Fabler*, Copenhagen, 1826, pp. 67 s.
109. Referencia no identificada.
110. *Protágoras* 361a.
111. En danés: *at veje Salt*, juego en el que dos individuos, colocados de espaldas el uno al otro y tomándose por los brazos, se mueven alternadamente de manera tal que, inclinándose uno de ellos hacia adelante, el otro levanta los pies del suelo y queda apoyado sobre el cuerpo del primero.
112. Cf. J. P. Hebel, «Die Bekehrung», en *Hebels sämtliche Werke*, Karlsruhe, 1832, vol. 3, pp. 169-171.
113. *Protágoras* 329c ss.
114. *La república* 445c.
115. En contraste con las palabras de Aquiles en *La Odisea*, canto XI, vv. 489-491.
116. Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Berlin, 1835-1836, tít. 258, vol. 1, p. 305.
117. Personaje del drama de Ludwig Tieck *Der gestiefelte Kater* [El gato con botas].
118. Hereja consistente en la negación de la doctrina del pecado original.
119. Cf. G. Stallbaum, *Platonis dialogos selectos*, Gotha y Erfurt, 1827, vol. 1, parte II.
120. *Fedón* 70c.
121. *Ibid.* 77d s.
122. *Ibid.* 115d.
123. En danés: *vegetative Stilleleben*; la expresión combina las ideas de «vida vegetativa» (*vegetative Liv*) y de «naturaleza muerta» (en alemán: *Stilleleben*; literalmente, «vida quieta»).
124. *Fedón* 62b.
125. *Ibid.* 62e ss.
126. *Ibid.* 60a ss.
127. *Ibid.* 117b.
128. *Ibid.* 65d.
129. *Ibid.* 66d s.
130. *Ibid.* 66a.
131. *Ibid.* 81c.
132. *Ibid.* 66d.
133. *Ibid.* 70c s.
134. *Ibid.* 73b ss.
135. *Ibid.* 75a.
136. *Ibid.* 76a.
137. *Ibid.* 75e.
138. *Ibid.* 78c.
139. *Ibid.* 78d.
140. *Ibid.* 79a.
141. *Ibid.* 80a s.
142. *Ibid.* 87b.
143. *Ibid.* 104c.
144. 1 Jn 3,2.
145. *Fedón* 114c.
146. Referencia al episodio mítico en el que Hera (Juno) se transforma en nube cuando Ixión intenta poseerla.

147. Probable referencia a la reseña efectuada por Karl Rosenkranz del tratado de Schleiermacher *Der christliche Glaube*, en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, II, 119, Stuttgart y Tübingen, 1831, p. 949.
148. Véase nota 115.
149. Toda esta frase es un compuesto de expresiones bíblicas. Cf. 1 Pe 2,24; Rom 8,10-13; Jo 12,24; Col 2,19; Rom 6,6; Ef 4,13; 2 Tim 3,17; Ef 4,24.
150. Véase nota 118.
151. *Fedón* 64a.
152. Véase J. H. Wessel, «Gravskrivt over Digteren, af ham selv», en *Samlede Digte af Johan Hermann Wessel*, Copenhagen, 1832, p. 269.
153. Cf. Gén 1,6: «Dijo luego Dios: "Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras"; y así fue».
154. Véase nota 153; Gén 1,3 ss.
155. *Fedón* 91a s.
156. *Ibid.*, según la transcripción de Stallbaum.
157. Cf. F. Ast, *Platonis Leben und Schriften*, p. 474.
158. F. Schleiermacher, *Platonis Werke*, parte 1, 2, p. 185.
159. G. Stallbaum, *Platonis dialogos selectos*, vol. 1, parte 1, p. 4.
160. Stallbaum menciona allí los nombres de Becker, Thiersch, Koenig, Socher y Schleiermacher.
161. F. Ast, *op. cit.*, p. 157.
162. *Ibid.*, p. 482.
163. Referencia a la escena final del *Banquete* (223d) en la que habla acerca de la unidad de lo trágico y de lo cómico.
164. *Apología* 29b.
165. *Ibid.* 41a.
166. *Ibid.* 41b s.
167. Cf. *Fedón* 80e.
168. *Ibid.* 91a s.
169. *Apología* 23c.
170. F. Ast, *op. cit.*, pp. 477 ss.
171. *Gorgias* 521e.
172. J. Baggesen, *Jens Baggesen danske Værker*, Copenhagen, 1827-1832, tít. 1509-1520, vol. 1, p. 236.
173. *Gorgias* 473e.
174. *Apología* 36a.
175. *Ibid.* 30d; 31a.
176. *Ibid.* 20c.
177. Ast escribe: «aber alle anderen noch mehr».
178. Ast escribe (p. 478): «nur affectirt, um die Ruhmredigkeit zu verbergen, und».
179. Ast escribe (p. 479): «verwandelt».
180. *Ibid.* 17b.
181. *Ibid.* 18a.
182. *Ibid.* 21c-23b.
183. *Ibid.* 20c; 23a; 35a.
184. Véase nota 175.
185. *Apología* 31a.
186. *Apología* 36d.
187. *Ibid.* 30a; 30c; 36c.
188. *Ibid.* 28a; Ast dice, en realidad: «por eso es calumniado».
189. *Ibid.* 20d; 20e; 21b ss.
190. Título de la obra del alemán Matthias Claudius, *Annus omnia sua secum portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*, Hamburg, 1838 [1790-1812], tít. 1631-1632.
191. *Apología* 21a; 30c; cf. 20c; 17c; 27b; 30c.
192. F. Ast, *op. cit.*, p. 479.
193. *Apología* 18b; 21d.
194. *Ibid.* 30d.
195. *Ibid.* 31a.



196. Protágoras 320c.
197. *Ibid.* 328c.
198. El nombre de vécula (de vévov, difunto) se aplicaba al canto XI de la *Odisea*.
199. G. Stallbaum, *Platonis dialogi selecti*, vol. 1, parte 2, p. 177. Cf. Platón, *Fedón* 107d-114d; *Gorgias* 523a-526d; *La república*, libro X, 614b-621b.
200. J. A. Eberhard, *Neue vermischte Schriften*, Halle, 1788, p. 384.
201. El mismo término es utilizado en la exposición del dogma cristiano de la encarnación.
202. F. C. Baur, *Das Christliche des Platonismus*, p. 92. Baur remite a D. C. Ackermann, *Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie*, Hamburg, 1835.
203. *La república* 598d.
204. *Fedro* 246a ss.
205. *Gorgias* 523a ss.; *Fedón* 110b ss.
206. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, vol. 1, en *Werke*, *Jub.* 12, p. 488.
207. En danés: *Hverkenhed*, término acuñado a partir de la conjunción negativa *hverken* (*hverken... eller: ni... ni*), en referencia al carácter de lo que no es ni una cosa ni la otra.
208. J. E. Erdman, «Ueber Widersprüche unter den christlichen Glaubenslehren»: *Zeitschrift für spekulative Theologie*, ed. Bruno Bauer, 3/1 (1837), col. 356, pp. 1-48.
209. Kierkegaard escribe «durch Reflexion» en lugar de «durch Reflexion erzeugt».
210. *Fedón* 114d.
211. Véase nota 165.
212. Véase Jn 3,8.
213. H. Steffens, *Caricaturen des Heiligsten*, Leipzig, 1819-1821, col. 793-794, vol. 2, pp. 1-123.
214. Hermann refiere a Claudio Eliano, *Varia historia*, 2, 30.
215. Véase la sección referida al Banquete de Platón en este mismo tratado.
216. Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, *Jub.* vol. 11, p. 222.
217. *Banquete* 211e.
218. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Prefacio de la segunda edición, *passim*.
219. Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig, 1838 [Königsberg, 1793], pp. 19-45.
220. Cf. F. Ast, *op. cit.*, pp. 312s.
221. Cf. F. C. Baur, *op. cit.*, p. 96 n.
222. Cf. *Gorgias* 523a; 524a; 526d.
223. *Gorgias* 527a.
224. *Fedón* 114d.
225. Cf. *Fedón* 113c ss.
226. Kierkegaard se ha referido ya a esta tesis de Schleiermacher en su desarrollo concerniente al diálogo Protágoras.
227. *Gorgias* 487a ss.
228. *La república*, libro I, 348d.
229. Cf. *Gorgias* 461d; 473d.
230. *Gorgias* 490d.
231. Véase Mt 12,30.
232. Fiesta dedicada a la diosa Bendis.
233. *La república* 331e.
234. *Ibid.* 338c.
235. *Ibid.* 341b.
236. *Ibid.* 343a.
237. *Ibid.* 354a.
238. En danés: *desultoriisk*, del latín *desultori* jinete que exhibe la habilidad de saltar de un caballo a otro en pleno movimiento; también, individuo inestable en sus relaciones amorosas.
239. F. Ast, *op. cit.*, p. 53.
240. F. Schleiermacher, «Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen», en *Abhandlungen der Königlich-Academie der Wissenschaften*, Berlin, 1814-1815; pp. 63-66.
241. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1078; *Refutaciones de los sofistas* 183a s.
242. Véase, en este mismo volumen, PAV, nota 9.
243. Véase Claudio Eliano, *Varia historia* 2, 13; trad. E. Wundelich y F. Jacobs, Stuttgart, 1839-42, col. 1042-1043, vol. 1, p. 51.

244. Aristófanes ridiculiza a Cleonte en la comedia *Los caballeros*, así como a Eurípides en *Ternaforianza* y en *Las ranas*. Sócrates, por su parte, es la figura central en la comedia de Aristófanes aquí analizada por Kierkegaard, *Las nubes*.
245. J. G. Sulzer, *Nachträge zur Sulzers Allgemeiner Theorie des schönen Künste*, Leipzig, 1803.
246. Referencia a H. T. Rötcher.
247. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Aesthetik*, parte III, en *Werke*, *Jub.*, vol. 14, pp. 30-68; H. T. Rötcher, *Aristophanes und sein Zeitalter*, Berlin, 1827, pp. 323-326.
248. Cf. *Las nubes*, vv. 518-562.
249. Véase nota 7.
250. *Caviladero* o *pensatorio*, nombre satírico dado en *Las nubes* al edificio en el que Sócrates desarrollaba su enseñanza.
251. Kierkegaard cita normalmente el texto griego de *Las nubes* según la edición de G. Diindorf, *Aristophanis Comodias*, Leipzig, 1830, col. 1051, vol. 1; también *Aristophanis Nubes*, edición de C. Reisig, Leipzig, 1820. Para la versión castellana correspondiente a las citas griegas, tomamos la traducción de E. García Novo, *Las nubes*, *Lisistrata*, *Dinero*, Alianza, Madrid, 1996.
252. *Las nubes*, v. 348.
253. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, ed. de K. L. Michelet, Berlin, 1836, col. 557-559, vol. 14, p. 70 (*Werke*, *Jub.*, vol. 18, p. 70).
254. Kierkegaard escribe *daß er* en lugar de *daß es* y omite la coma después de *hållt*.
255. Cf. *Las nubes*, v. 218.
256. Cf. *ibid.*, vv. 856-858.
257. Referencia a la fábula de Esopo *El zorro y la cigüeña*.
258. *Las nubes*, v. 177.
259. *Aristophanis Nubes cum scholiis*, ed. de J. G. Hermann, Leipzig, 1799.
260. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1794 [1781], col. 595. En la p. 627 de esta edición («Dialéctica trascendental», libro II, sección II, capítulo IV, «De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios»), escribe Kant: «Cien escudos reales no contienen en absoluto nada más que cien posibles». Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, *Jub.*, vol. 4, pp. 94-98. Las expresiones utilizadas por Kierkegaard en este pasaje, «obtener especulativamente» (*tilspeculere sig*) y «deshacerse especulativamente» (*udspeculere sig*) parecen haber sido pensadas a partir del término danés utilizado por J. Krag (*Aristophanis Comodier*, Odense, 1825, col. 1055) en la traducción del pasaje de *Las nubes* inmediatamente citado en nota, v. 857: «no la he perdido, la he gastado en pensamientos (*bortspeculeret*)».
261. Cf. Platón, *Apología* 33a.
262. Cf. *Fedón* 97b-98d.
263. Véase Éx 10,1-19.
264. Véase nota 238.
265. Pedro Sacristán, personaje de la comedia de L. Holberg, *Erasmus Montanus* (véase nota 21).
266. Cf. *Las nubes*, v. 424.
267. Véase J. y W. Grimm, *Irtsche Elfenmärchen*, Leipzig, 1826, col. 1423, introducción, p. xxxvii.
268. Comienzo de la célebre frase atribuida a Arquímedes, «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo».
269. Véase nota 97.
270. Véase nota 94.
271. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, *Jub.*, vol. 18, p. 85.
272. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 2, 5-7.
273. Cf. *Las nubes*, v. 98.
274. En danés: *det Nævenyttige*; el término hace referencia a la habilidad manual, como lo confirma la anterior mención del verso 177 de *Las nubes*, donde se narra que Sócrates había esparcido ceniza sobre la mesa y curvado un asador para usarlo como compás.
275. La anécdota es referida por J. Krag en la introducción a la versión danesa de *Las nubes*, ed. cit., p. 273.

276. Véase nota 5.
277. Se trata de un verso de Adam Oehlenschläger correspondiente al poema «Skattegraveren», en *Digte*, Copenhague, 1803, p. 28.
278. K. Ph. Funcke, *Neues Real-Schullexikon*, Braunschweig, 1800-1805, col. 934-938.
279. Jenofonte, *Sokratiske Merkværdigheder. Efter den græske Original ved Jens Bloch*, Copenhague, 1792.
280. O. F. T. Heinsius, *Sokrates nach dem Grade seiner Schuld zum Schutz gegen neuere Verunglimpfung*, Leipzig, 1839, p. 9. Heinsius cita la referida frase de L.-F. Lélut.
281. F. Ast, *Platon's Leben und Schriften*.
282. Kierkegaard parece dar aquí al término «vocalización» el sentido que éste posee en la gramática semítica: agregado de signos vocales junto a las consonantes a fin de determinar en forma escrita la pronunciación de las palabras.
283. F. Ast, *op. cit.*, pp. 484-486.
284. Plutarco, «De genio Socratis», en *Moralia* 7, cap. 10-12 (580c-582c); *Plutarchi Chaeronensis opuscula*, ed. H. Sepphanus, 1572, vol. 2.
285. Cicerón, *De divinatione* 1, 54, 122. El pasaje es citado por Ast en *Platon's Leben und Schriften*, p. 484.
286. Platón, *Apología* 31c.
287. *Ibid.* 27a-d.
288. Véase Mt 23,24.
289. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de K. Hegel, Berlin, 1840 [1837]; *Werke*, Juh., vol. 11, pp. 350 ss.
290. H. T. Röscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*.
291. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, en *Werke*, ed. de E. Gans, Berlin, 1833 [1821], vol. 8, col. 551, p. 369; *Werke*, Juh., vol. 7, p. 385.
292. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, pp. 94-100, 103-107.
293. *Ibid.*, pp. 95 s.
294. Plutarco, «Vita Caesaris», cap. 38, en *Vitae parallelae*.
295. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, pp. 94 s.
296. 2 Cor 10,4 s.
297. Véase G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 53.
298. Diógenes Laercio, *op. cit.*, libro II, cap. 5, ed. cit. (véase nota 49), vol. 1, p. 74.
299. Por ejemplo, Anaxágoras y el poeta lírico Didgoras de Mileto.
300. *Fedón* 97b-99a; *Apología* 26d.
301. *La república*, libro VII, 531c-534d; cf. *Banquete* 209e-212a.
302. *Apología* 23a.
303. Inversión de la frase evangélica referida a Jesús: Jn 3,17.
304. Véase nota 7.
305. *Timeo* 29d.
306. Agustín, *De diligendo Deo*, cap. 6, en *Sancti Aurelii Augustini Opera*, Bassano, 1797-1807, col. 117-134; vol. 17, p. 1705. San Agustín dice, en realidad, «felix» en lugar de «beata».
307. H. T. Röscher, *op. cit.*
308. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18G, pp. 60 s.
309. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Berlin, 1835-36, col. 258, vol. 1, pp. 182-192.
310. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 1, 8.
311. *Alcibiades II* 138b s.
312. *Ibid.* 143a.
313. Cf. Platón, *Apología* 28e; 32b.
314. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 6, 15.
315. Véase nota 280.
316. P. W. Forchhammer, *Die Athener und Sokrates. Die Gesetlichen und der Revolutionär*, Berlin, 1837, p. 6. Kierkegaard lo cita a partir del trabajo de Heinsius (véase nota 280).
317. Platón, *Apología* 28d.
318. En danés: *Cancelliraad eller Secretær*. En la estructura gubernamental danesa de la época de Kierkegaard, el primero de estos títulos correspondería a un funcionario subalterno (de

- sexta o séptima categoría) de la cancillería, es decir, de la colegiatura real encargada de los asuntos judiciales, de la política interior y eclesiástica y de la educación.
319. Cicerón, *Tusculanas Disputationes* 5, 4, 10.
320. *Fedro* 230d.
321. P. W. Forchhammer, *op. cit.*, p. 23; O. F. T. Heinsius, *op. cit.*, p. 48.
322. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Juh., vol. 18, p. 109.
323. Cf. Platón, *Apología* 19d; 31b; 33a; *Eutifrón* 3d; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 2, 5-7; I, 2, 60; I, 6, 11.
324. Cf. Aristófanes, *Las nubes*, vv. 1146-1150.
325. *Gorgias* 511e.
326. Véase Mt 5,28.
327. Véase 1 Cor 15,51 s.
328. Véase nota 92.
329. *Banquete* 181c.
330. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Juh., vol. 11, pp. 316 ss.
331. Jenofonte, *Banquete* 2,10.
332. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Juh., vol. 18, pp. 113 ss.
333. Platón, *Apología* 35c-38b.
334. Véase Horacio, *Odas* 3, 24, 6. Q. *Horatii Flacci opera. Nova editio stereotypa*, Leipzig, 1828, col. 1248, p. 94.
335. Platón, *Apología* 38a.
336. Cabe suponer que Kierkegaard se refería a los accidentes del Guadiana.
337. En danés: *Tankestrøg*, literalmente «trazo de pensamiento».
338. Las dos vías a través de las cuales se determinan, en la filosofía escolástica, los atributos de Dios.
339. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Juh., vol. 11, p. 207.
340. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Juh., vol. 18, p. 42.
341. H. T. Röscher, *op. cit.*, parte II, caps. 1-2, pp. 85-93.
342. Véase Mc 5,9.
343. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Juh., vol. 11, p. 30.
344. *Ibid.*, pp. 349 s.
345. Kierkegaard tiene en cuenta aquí el concepto hegeliano de eticidad, al que se referirá explícitamente más tarde en el mismo capítulo (véase nota 388).
346. Cf. Protágoras 314e ss.
347. J. W. Goethe, *Faust*, vv. 1868-2050, en *Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Stuttgart y Tübingen, 1828-1833, col. 1641-1668, vol. 12, pp. 95-97.
348. Cf. Protágoras 318d s.
349. Cf. *Gorgias* 456a-457b.
350. El militar noruego-danés Peter Tordenskjold utilizó esta treta con el fin de intimidar al enemigo en su campaña destinada a la ocupación de la ciudad sueca de Marstrand.
351. Véase Éx 1,11.
352. Denominación corriente de la dictadura que tomó el poder en Atenas hacia el final de la guerra del Peloponeso.
353. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 5.
354. *Ibid.*, p. 31; cf. p. 70.
355. Método destinado a señalar el correcto modo de obrar según la aplicación de normas morales de carácter universal.
356. Cf. Platón, *Menón* 95c.
357. Referencia a los principios expuestos por Gorgias en su tratado *Del no ser y de la naturaleza*: que el ser no es, que si lo hubiera no sería pensable, y que, aun siendo pensable, no podría ser expresado. Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. cit. (véase nota 89), vol. II, pp. 279-82, fragmentos 1-3.
358. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, pp. 36 s.
359. Cf. *Gorgias* 482c-483d.
360. Véase Mt 21,12 s.
361. Véase Lc 14,8-11; Mt 23,6.
362. Cf. *Gorgias* 482c-483d.
363. Véase Mc 8,18; Mt 11,15.

364. Véase nota 175.
365. Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes*, 4, 27, 80.
366. *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, ed. por I. H. Fichte, Bonn y Halle, 1837-55, ctt. 877-911.
367. Cf. Rom 5,20-6,2; 11,6; Gal 2,21; 3,23 s.; 5,4.
368. Véase Jn 1,17.
369. Probable alusión a la relación entre el Juan el Bautista y Jesús tal como es presentada en Lc 3,3-17.
370. F. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, ed. cit.; W. T. Krug, *Geschichte der Philosophie alter Zeit, formelmäßig unter Griechen und Römern*, Leipzig, 1815, pp. 152s; F. Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1807.
371. Cf. Lucius Firmianus Lactantius, *Institutiones divinae* 3, 19, en *Firmitiani Lactantii opera*, ed. de O. F. Fritzsche, Leipzig, 1842-1844, ctt. 142-143, vol. 1, p. 152.
372. *Rheinisches Museum für Jurisprudenz, Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*, Ersten Jahrganges erstes und zweites Heft, Abtheilung für Philologie, Geschichte und Philosophie, Bonn, 1827, pp. 118 s.
373. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 126.
374. Véase el último párrafo del capítulo II del presente tratado.
375. Cf. J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, 1767 [1742-44], ctt. 446-450, vol. 1, pp. 522-583; T. C. Tychsen, «Ueber den Proceß des Sokrates», en *Bibliothek der alten Literatur und Kunst*, parte I, Göttingen, 1786, pp. 1-53; parte II, Göttingen, 1787, pp. 1-60; W. T. Krug, op. cit. y *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Leipzig, 1827-1829, ctt. 604-608, vol. 3, pp. 711-729.
376. F. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*.
377. Véase nota 297.
378. Cf. *Pedro* 263d.
379. C. F. Baur, *Das Christliche des Platonismus*, pp. 90-154.
380. C. A. Brandis, «Grundlinien der Lehre des Sokrates», en *Rheinisches Museum* (véase nota 272) p. 126.
381. Cf. *Levi*, Fragmenter 19, 12; Valerius Maximus, *Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten*, trad. de F. Hoffmann, Stuttgart, 1828, ctt. 1296, p. 32.
382. Cursivas de Kierkegaard en «negativo».
383. Cursivas de Kierkegaard.
384. Cursivas de Kierkegaard.
385. Cursivas de Kierkegaard.
386. Cursivas de Kierkegaard.
387. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 46, donde se menciona a Diógenes Laercio como fuente de esta interpretación.
388. *Ibid.*, pp. 46 s.
389. Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts* § 33, en *Werke*, Juh., pp. 84 ss.
390. *Ibid.*, §§ 129-141, pp. 188 ss.
391. *Ibid.*, § 139, p. 200.
392. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Juh., vol. 18, p. 77. Cf. Aristóteles, *Magna Moralia* 1182a.
393. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 55.
394. *Ibid.*, p. 56.
395. *Ibid.*, p. 78; cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* 1144b 18 ss.
396. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 79.
397. *Ibid.*, p. 92.
398. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 63; vol. 19, p. 642; vol. 7, p. 219; vol. 12, p. 101; vol. 20, p. 188.
399. Véase nota 301.
400. Véase nota 241.
401. Cf. los *Dialogos de los muertos* de Luciano de Samosata, en *Luciani Scripten aus dem Griechischen übers.*, Zürich, 1769, ctt. 1135-1138, vol. 2, pp. 282-454. También *Luciani Samosatensis opera*, Leipzig, 1829, ctt. 1131-1134.

402. Cf. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Juh., vol. 18, pp. 59-64; 64-67.
403. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18, p. 64.
404. Giro utilizado en el evangelio para hacer referencia a la encarnación: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14).
405. La referencia a Johann Gottlieb Fichte cumple aquí una función análoga a la que posee en la explicación hegeliana tanto de la evolución del pensamiento moderno como de la ironía romántica en particular. Kierkegaard no cita aquí ningún texto de este autor. La vinculación de Fichte al romanticismo alemán supone de todos modos la referencia a las obras del período de Jena, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1797); *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1797); *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-97); *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798).
406. Cf. A. W. von Schlegel, *Ueber dramatische Kunst und Literatur*, Heidelberg, 1809-1811, ctt. 1392-1394, vol. 3, pp. 70 ss., donde se habla de la ironía a propósito de Shakespeare. La crítica de K. W. F. Solger a este escrito apareció publicada inicialmente en *Jahrbuch der Literatur*, vol. 7, Wien, 1819, pp. 80-155; se la incluye luego en la edición aquí referida, *Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. L. Tieck y F. von Raumer, Leipzig, 1826, ctt. 1832-1833, vol. 2, pp. 493-628, bajo el título «Beurtheilung der Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur».
407. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 20, p. 188.
408. Cf. *Ibid.*
409. Referencia a la leyenda nórdica en la que la valquiria Brunilda, habiendo encendido un muro de fuego en torno a su morada, proclama que aceptará por esposo a quien sea capaz de atravesarlo. Cf. «Volsunga-Saga eller Historien om Sigurd Fafnersbane», en *Nordiske Kæmpe-Historier, efter islandiske Haandskrifter forordnede ved*, C. C. Rafn, Copenhagen, 1821-1826, ctt. 1993-1995, vol. 1, Tercera Parte, pp. 661-66.
410. Jean Paul, pseudónimo de J. P. F. Richter, *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, Stuttgart y Tübingen, 1813 [Hamburg, 1804], ctt. 1381-1383; cf. vol. 1, 8, § 33.
411. Cf. F. von Baader, *Revision der Philosophie der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie*, Stuttgart, 1839, ctt. 416, pp. 72 ss.
412. Véase Ef 2,19.
413. Probable alusión a N. F. S. Grundtvig y a su doctrina acerca de la comunidad de los feligreses como fundamento de la cristiandad. La nota a pie de página parece indicar, de todos modos, que Kierkegaard aplica esta expresión a la tendencia a formar partidos, característica de la filosofía y de la política de la época.
414. Véase Horacio, *Epistolarum* 1, 18, 71, Q. *Horatii Flacci opera*, ed. cit. (véase nota 334), p. 253.
415. H. Heine, *Über die französische Bühne*, en *Die romantische Schule*, ctt. U 63.
416. En danés: *Roverstat*; esta denominación solía aplicarse a las comunidades de piratas instaladas en el norte de África.
417. Véase nota 33.
418. Nombre de un personaje de varias comedias de L. Holberg; mozo caracterizado por su simpleza.
419. Véase 1 Cor 1,27.
420. De acuerdo con un antiguo rito de la Iglesia noruego-danesa (1685), el pastor debía anunciar desde el púlpito cada petición de matrimonio que tuviese lugar entre los feligreses, y repetir el anuncio una segunda y tercera vez durante los dos domingos subsiguientes.
421. Personaje de la comedia de L. Holberg, *Den Stundesløse*, acto II, escenas 7-8, en *Den Danske Skue-Plads*, vol. cit. (véase nota 21).
422. En danés: *Kirsten Giftekniv*, personaje de la comedia de L. Holberg, *Den fornuftige Brudgom*, en *Den Danske Skue-Plads*, vol. cit.
423. En la primera de estas festividades se hacía andar a un asno en medio de la procesión; la segunda correspondía a la celebración del Año Nuevo, en la que se parodiaban los actos de la Iglesia; la tercera denominación alude a la costumbre de contar historias cómicas desde el púlpito durante Semana Santa.

424. Cf. los diálogos satíricos de Luciano de Samosata (véase nota 401).
425. «La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée». Ch.-M. de Talleyrand dirigió esta frase al embajador español en Francia, en 1807.
426. Frase supuestamente pronunciada por Cayo Petronio. Cf. L. Holberg, *Adskillige store Hefter og berømtelige Mænds*, ed. cit. (véase nota 94), vol. 9, p. 86, donde se la atribuye al cardenal G. P. Caraffa (luego papa Pablo IV).
427. Véase nota 34.
428. El autor referido es G. H. von Schubert; cfr. 776.
429. Traducción danesa de H. C. Lyngbye, cfr. 1484.
430. Teofrasto, *Characteres*, Leipzig, 1815, cfr. 1204.
431. Según el uso que el autor hace de este término: justificación del fin según los medios.
432. Cf. G. H. von Schubert, loc. cit. El mismo autor describe también este fenómeno en *Ansichten von der Nachste der Naturwissenschaft*, Dresden, 1818 [1801], pp. 376-378.
433. Véase Ecl 1,2.
434. En danés: *gaaet igen og spøget (dette sidste Ord taget aldeles tverdygtigt)*; los dos verbos utilizados antes del paréntesis podrían traducirse como: «volver a bromear». Kierkegaard se refiere, sin embargo, a la ambigüedad del verbo *at spøge*, que significa tanto «bromear» como «aparecerse» (aplicado exclusivamente, en esta última acepción, a espíritus o fantasmas: *spøgelse*).
435. Aplicación del principio estoico formulado, por ejemplo, por Séneca en sus *Cartas a Lucilio*, 107, 11: «Ducam volentem fata, nolentem trahant».
436. Hech 5,9: «Mira, los pies de los que han sepultado a tu marido están ya a la puerta, y éstos te llevarán a ti».
437. Véase Sal 69,10; Jn 2,17.
438. Véase Mt 24,2.
439. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18.
440. Le 7,19.
441. Véase Mt 16,25.
442. Kierkegaard tiene en cuenta aquí la terminología de la *Filosofía del derecho* de Hegel: «sustancialidad» en tanto que manifestación de la razón en la realidad concreta de las instituciones.
443. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 20, p. 185; vol. 18, pp. 63 s.; vol. 7, pp. 216 s.
444. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Aesthetik*, en *Werke*, Juh., vol. 12, p. 106.
445. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 18.
446. *Ibid.*, p. 60.
447. Cf. *Ibid.*, 67.
448. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 20, p. 184.
449. Cf. *Ibid.*, p. 185.
450. Véase Le 15,12-32.
451. En la mitología antigua, Aurora, diosa del amanecer, hace que a su esposo le sea dada la inmortalidad, pero olvida hacer que reciba al mismo tiempo la gracia de la eterna juventud.
452. Cf. la fábula de Esopo, *El zorro y el cuervo*.
453. Véase nota 218.
454. Véase nota 405.
455. Doctrina influenciada por el gnosticismo que, presuponiendo la identificación de la materia con el mal, negaba la realidad del cuerpo humano de Cristo.
456. Véase Col 2,3; 3,3.
457. Véase nota 441.
458. J. Tauler, «Von der Seligkeit des Seyns in Gott», en *Johann Tauler's Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Frankfurt a. M., 1821 [1621], cfr. 284, p. 254.
459. Cf. J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke*, ed. I. H. Fichte, Bonn, 1834-1835, en *Sämmtliche Werke*, Berlin y Bonn, 1834-1846, cfr. 489-499.
460. Generación de escritores que tuvo su apogeo en la década de 1830 y cuya consigna era la liberación en materia religiosa, moral y política. Entre ellos estaban H. Heine, H. Laube, L. Wienhag, T. Mundt y K. Glutzkow.
461. Véase Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23.
462. La expresión aparece como subtítulo en la autobiografía de J. W. von Goethe, *Aus meinem Leben*. Véase, en este mismo volumen, PAV, nota 37.

463. Pieza cénica de G. E. Lessing, en *Sämmtliche Schriften*, Berlin, 1825-1828, cfr. 1747-1762, vol. 22. Cf. acto III, escena 7.
464. G. W. F. Hegel, *Werke*, Juh., vol. 20, pp. 161 s.
465. Heb 7,7.
466. En danés: *Opdragelse*; el término es utilizado en un pasaje bíblico frecuentemente evocado en la literatura pietista, Heb 12,7. Corresponde al término «disciplina» en la Vulgata y al término «corrección» en la versión de Nacar-Colunga. Cf. Prov 3,11.
467. Véase Flp 1,6.
468. 1 Cor 3,18.
469. Cf. *Luciani Samosatensis opera*, Leipzig, 1829, cfr. 1131-1134, vol. 3, pp. 188-193.
470. Sal 115,3 (Vulgata: 113 B3).
471. La expresión «citarista consentido» (*kjælen Citharspiller*) aparece en la traducción del *Banquete* de Platón efectuada por Heise (véase nota 39).
472. Sobre la crítica de Hegel a la ironía, cf. *Werke*, Juh., vol. 7, pp. 261-263; vol. 12, pp. 100-106, 221 s.; vol. 18, pp. 59-64; vol. 20, pp. 132-202.
473. Véase nota 406.
474. Cf. la referencia efectuada por L. Tieck a la leyenda del Monte de Venus en «Der getreue Eckart und der Tannenhäuser», en *Romanische Dichtungen*, 1799-1800.
475. Hegel hace referencia a la personalidad intelectual de Tieck en la ya citada reseña sobre Solger, en *Werke*, Juh., vol. 20, pp. 152-160.
476. La frase alude a la figura de Lord Byron como encarnación de la tendencia que cobraría relevancia más tarde en Alemania (véase nota 460) y en la Francia posterior a la revolución de 1830.
477. En la mitología nórdica se caracteriza a Loke como la cumplida combinación del bien y del mal. Cf. J. B. Mainichen, *Nordiske Folks Overtro, Gaader, Fabler og Helt indtil Frode 7 Tider*, Copenhagen, 1800, cfr. 1947, p. 291. Kierkegaard se refiere aquí a la variación de esa figura en el poema de Adam Oehlenschläger «Baldur hin Gode», en *Nordiske Digte*, Copenhagen, 1807, cfr. 1599.
478. Cf. F. von Schlegel, *Sämmtliche Werke*, Wien, 1825, cfr. 1816-1825.
479. La expresión es utilizada por H. Heine en *Die romantische Schule*, Hamburg, 1836, cfr. U 63.
480. Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, en *Werke*, Juh., vol. 18.
481. Cf. F. von Schlegel, *Lucinde*, en *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, München, 1962, vol. 5, pp. 81, 33, 34.
482. De acuerdo con el ritual de la Iglesia noruego-danesa (año 1688), el pastor debía leer durante la ceremonia nupcial una serie de seis textos bíblicos, tomando en tercer lugar el pasaje de Gén 3,16-19 («Multiplicaré los trabajos de tus pechecas... Con el sudor de tu rostro comerás el pan... Ya que polvo eres y al polvo volverás») y en cuarto lugar el de Gén 1,27 s. (1,28: «y los bendijo Dios, diciéndoles: "Procread y multiplicaos..."»).
483. Metáfora utilizada a veces en referencia al pecado hereditario, según la imagen de Sal 51,7.
484. Véase Le 20,35; Mc 12,25.
485. Véase Mt 22,1-14; Le 14,15-24.
486. J. E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie*, Berlin, 1837, cfr. 479, lección 10, «Der Nihilismus und die religiöse Ironie».
487. Véase *Lucinde*, en *Kritische F. Schlegels-Ausgabe*, vol. 5, p. 15.
488. *Ibid.*, p. 53.
489. *Ibid.*, pp. 20-23.
490. *Ibid.*, p. 14.
491. *Ibid.*, pp. 8 s.
492. *Ibid.*, p. 81.
493. *Ibid.*, p. 35.
494. Cf. *Ibid.*, pp. 37-39.
495. *Ibid.*, p. 45.
496. *Ibid.*, pp. 27, 12, 78, 79.
497. *Ibid.*, pp. 44, 45.
498. *Ibid.*, pp. 11 s.



499. En danés: *overvættet ironisk Hopsasa*; la voz «Hopsasa» expresa el ritmo de tres tiempos característico de ciertas danzas populares.
500. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke, Jub.*, vol. 20, pp. 143-160; vol. 12, p. 106; vol. 14, p. 302.
501. Ctl. 580.
502. Véase la serie de relatos *Baron von Münchhausens vidunderlige Reiser, Feldttog og Hændelser, fortalte af ham selv*, ed. A. C. Hanson, Roskilde, 1834, p. 27. Kierkegaard toma de allí la imagen que utiliza a continuación: «flotar en el aire».
503. H. Heine, *Die romantische Schule*, Hamburg, 1836, ctl. U 63, pp. 42-44.
504. Véase Jn 4,14.
505. Antigua calle lateral a la actual Østergade, en Copenhague, frecuentada por prostitutas en aquel entonces.
506. L. A. von Arnim y C. Beutano, *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder*, Heidelberg, 1808, ctl. 1494-1496, vol. 3. La portada de esta edición reproduce un grabado en el que se ve a un hombre y una mujer de atuendo medieval, mirándose a los ojos mientras tocan, respectivamente, un laúd y un arpa.
507. Verso infantil danés, del que se conocen diferentes versiones. La aquí referida se encuentra en J. M. Thiele, *Danske Folkesagn*, Copenhague, 1818-23, ctl. 1591-1592, vol. 2, p. 140: «Ulen, dulen, doll, / Fingen, Fangen, Foff / Foff for alle Mærkepande, / E. B. ha, buff. / Kaalvippen, kaalvappen, / Der slap En». La función de este verso en los juegos infantiles es comparable a la del «Pito, pito, colorito» español o del «Ta, te, ti, / suerte para ti» todavía común en Sudamérica.
508. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke, Jub.*, vol. 20, pp. 182 s.
509. *Ibid.*, vol. 12, p. 105.
510. Referencia al poema de J. H. Wessel, «Abelone», en *Samlade Digter*, ed. A. E. Boye, Copenhague, 1832, p. 323.
511. Véase la carta de Solger a Abeken, en K. W. F. Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. cit., vol. 1, pp. 604, 605, 511.
512. Doctrina polémica dentro de la dogmática cristiana, según la cual el hombre puede colaborar libremente con la gracia en pos de su salvación.
513. Véase Gén 32,26 (27).
514. Véase G. W. F. Hegel, *Werke, Jub.*, vol. 20, pp. 165 ss.
515. Concepto de la reconciliación derivado de la doctrina que, partiendo de la negación del pecado original, afirma que la salvación se debe tanto a la gracia divina como al esfuerzo del hombre.
516. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke, Jub.*, vol. 20G, p. 166.
517. Véase, respectivamente, la carta a Tiek, 22 de noviembre de 1818, y la reseña de A. W. von Schlegel, en K. W. F. Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, vol. 1, pp. 689, 515.
518. Véase 1 Tim 6,12; 1 Jn 5,5.
519. K. W. F. Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*, Leipzig, 1829, p. 199.
520. Kierkegaard tiene presente la autobiografía de J. W. Goethe, *Aus meinem Leben*.
521. Véase J. L. Heiberg, *Nye Digte*, Copenhague, 1841, ctl. 1562. Kierkegaard se refiere también aquí a las diversas obras de teatro escritas por Heiberg.
522. Véase, por ejemplo, la reseña de H. L. Martensen sobre el escrito de J. L. Heiberg «Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Coursus paa den kongelige militære Højskole», en *Maaanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, Copenhague, 1836, pp. 515-528. Allí se subraya la importancia de la duda en la filosofía sistemática según el desarrollo que va de Descartes a Hegel.
523. Véase Jn 14,6.
524. Mt 19,6.
525. Véase nota 521; la reseña de H. L. Martensen fue publicada en *Fædrelandet*, pp. 398-400, Copenhague, 10-12 de enero de 1841.

CUADRO DE CONCORDANCIAS\*

SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2
7	[000]	[000]		68	72	55	90	97
8	[II]	[IV]	32	69	73	56	91	98
9	[III]	[V]	33		74	57	92	99
10	IV	VI	34	70	75			100
11	V	VII	35	71	76	61	[95]	[103]
12	VI	VIII	36	72	77	62	[96]	[104]
13	VII	IX	37	73	78	63	[97]	[105]
14	[VIII]	X	38	74	79	64	[98]	[106]
15	[51]	[55]	39	75	80	65	[99]	[107]
16	[52]	[56]	40	76	81	67	100	[108]
17	[53]	[57]	41	77	82	68	[101]	[109]
18	54	58	42	78	83	69	[102]	[110]
19	55	59	43		84	70	[103]	[111]
20	56	60	44	79	85	71	[104]	[112]
21	57	61	45	80	86		[105]	[113]
22	58	62		81	87	72	106	114
23	59	63	46	82	88	73	107	115
24	60	64	47	83	89	74	108	116
25	61	65	48	84	90	75	[109]	117
26	62	66	49	85	91	76	110	[118]
27	63	67	50	86	92	77	111	119
28	64	68	51	87	93			120
29	65	69	52	88	94	78	112	121
30	66	70	53		95	79	113	122
31	67	71	54	89	96	80	114	123

\* SKS: *Søren Kierkegaards Skrifter*; Gad., Copenhague, 1997-1999. Edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter: N. J. Cappelørn, J. Garf et al.

SV1: S. Kierkegaard, *Samlade Værker*; Gyldendal, Copenhague, 1901-1906. Edición de A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange. Vols. I-XV.

SV2: S. Kierkegaard, *Samlade Værker*; Gyldendal, Copenhague, 1920-1936. Edición de A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange. Vols. I-XV.

SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2
81	115	124	129	162	175	175	210	226
	116	125		163	176	176	211	227
82	117	126	130	164	177	177		228
83		127	131	165	178	178	212	229
84	118	128	132	166	179	179	213	230
85	119	129	133	167	180	180	214	231
86	120	130	134	168	181	181	215	232
87	121	131	135		182	182	216	233
88	122	132	136	169	183		217	234
89	123	133		170	184	183	218	235
90	124	134	137	171	185	184	219	236
91	125	135	138	172	186	185	220	237
92	126	136	139	173	187	186	221	238
93	127	137	140	174	188	187		239
94	128	138	141	175	189	188	222	240
95	129	139	142	176	190	189	223	241
96	130	140	143	177	191	190	224	242
97	131	141		178	192	191	225	243
98	132	142	144	179	193	192	226	244
99	133	143	145	180	194	193	227	245
100	134	144	146		195		228	246
101	135	145	147	181	196	194	229	247
102	136	146	148	182	197	195	230	248
103	137	147	149	183	198	196	231	249
104	138	148	150	184	199	197	232	250
105	139	149	151	185	200	198	233	251
106	140	150	152	186	201	199	234	252
107	141	151		187	202	200	235	253
108	142	152	153	188	203	201	236	254
109	143	153	154	189	204	202	237	255
110		154	155	190	205	203	238	256
111	144	155	156	191	206	204	239	257
	145	156	157	192	207	205	240	258
112	146	157	158	193	208	206	241	259
113	147	158	159	194	209	207	[242]	260
114	148	159	160	195	210	208	243	261
115	149	160	161	196	211	209	244	262
116	150	161	162	197	212	210	245	263
117	151	162	163	198	213	211	246	264
118	152	163	164		214	212	247	265
	153	164	165	199	215	213	248	266
119		165	166	200	216	214	249	267
120	154	166	167	201	217	215	250	268
121	155	167	168	202	218	216	251	269
122	156	168	169	203	219	217	252	270
123	157	169	170	204	220	218	253	271
124	158	170	171	205	221	219	254	272
125	159	171	172	206	222	220	255	273
126		172	173	207	223	221	256	274
127	160	173		208	224	222	257	275
128	161	174	174	209	225		258	276

SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2	SKS	SV1	SV2
223	259	277	270	305	328	315	351	379
224	260	278	271	306	329	316	352	380
225		279	272	307	330	317		381
226	261	280		308	331		353	382
227	262	281	273		332	318	354	383
228	263	282	274	309	333	319	355	384
229	264	283	275	310	334	320	356	385
230	265	284	276	311	335	321	357	386
231	266	285	277	312	336	322	358	387
232	267	286	278	313	337	323	359	388
233		287	279	[315]	[338]	324		389
234	268	288	280	[316]	[339]		360	390
235	269	289	281	[317]	[340]	325	361	391
		290			[341]	326	362	392
236	271	291	282	318	342	327	363	393
237	272	292	283	319	343	328	364	394
238	273	293	284	320	344	329	365	395
239	274	294	285	321	345		366	396
240	275	295	286	322	346	330		397
241	276	296	287	323	347	331	367	398
242		297	288	324	348	332	368	399
243	277	298			349	333	369	400
244	278	299	289	325	350	334	370	401
	[279]	300	290	326	351	335	371	402
245	280	301	291	327	352	336	372	403
246	281	302	292	328	353	337		404
247	282	303	293	329	354	338	373	405
248	283	304	294	330	355	339	374	406
249	284	305	295	331	356		375	407
250	285	306	296	332	357	340	376	408
251	286	307	297	333	358	341	377	409
		308			359	342	378	410
252	287	309	298	334	360	343	379	411
253	288	310	299	335	361	344	380	412
254	289	311	300	336	362	345		413
255	290	312	301	337	363	346	381	414
256	291	313	302	338	364	347	382	415
257	292	314	303	339	365		383	416
258	293	315	304		366	348	384	417
259	294	316		340	367	349	385	418
260	295	317	305	341	368	350		419
261	296	318	306	342	369	351	386	420
262	297	319	307	343	370	352	387	421
263	[298]	320	308	344	371	353	388	422
	299	321	309	345	372	354	389	423
264	300	322	310		373		390	424
265	301	323		346	374	355		425
266	302	324	311	347	375	356	391	426
267	303	325	312	348	376	357	392	427
268		326	313	349	377		393	428
269	304	327	314	350	378			

## GLOSARIO

Aabenbarelse: revelación  
 Aand: espíritu  
 Adfærd: actitud  
 afrunde: rematar, redondear  
 Afsindighed: demencia  
 almindelig: general, universal  
 Alvor: seriedad, lo serio  
 Andagt: recogimiento, oración  
 anskueliggjøre: ilustrar, hacer visible, visualizar; poner de manifiesto  
 Anskuelse: PAV: concepción; CI: perspectiva, opinión, intuición  
 Attitude: pose  
 Attraa: deseo, búsqueda  
 attraae: desear, buscar, querer  
 Begeistring: entusiasmo, exaltación  
 Begivenhed: PAV: suceso  
 Begjær: apetito  
 Begreb: concepto, noción  
 begribe: captar, comprender  
 Begrænsning: limitación, delimitación, reducción  
 beherske: dominar  
 bestaa: consistir, subsistir, (estar, quedar) en pie  
 Bestaaende, det: lo establecido, lo existente, lo subsistente  
 Bestemmelse: PAV: meta, determinación; CI: determinación, definición  
 bestemme: determinar, definir  
 Bevidsthed: conciencia  
 Billede: imagen

billedige: figurativo, -a

Consequents: PAV: resultado patente, resultado final; CI: carácter consecuente, consecuencia, resultado

digterisk: PAV: de poeta, poético, -a

Eenhed: unidad

enkelt, enkelte: particular, particulares

den Enkelteel: individuo singular

hver Enkelt: cada cual, cada individuo singular

enkelte Individ: individuo particular

Enkeltheder: PAV: particularidades

Erindring: reminiscencia, recuerdo, memoria

Existents: PAV: existencia efectiva; CI: existencia

existere: existir

Forestilling: presentación, idea

Forfatter: autor, escritor

Forhold: PAV: condiciones, estados de cosas, relación; CI: relación, hecho

Formation: formación, época

Fornemhed: superioridad, distinción

Fornuft: razón

forstaa: entender, comprender

## GLOSARIO

Forstand: entendimiento  
 Fortvivelse: desesperación  
 Fremstilling: exposición, presentación  
 Fremtræde, Fremtrædelse: advenimiento, presentación, manifestación, proceder  
 Fremtrædelsesform: PAV: forma de aparición  
 Fylde: plenitud, contenido

gal: erróneo

Galskab: locura

Garanti: PAV: aval, garantía

Gemyt: temperamento

gennemføere: efectuar, llevar a cabo, poner en práctica, realizar

Grund: fundamento, razón, motivo

Grundighed: prolijidad

Grundtanke: PAV: idea fundamental

Hjemvee: nostalgia

Hverkenhed: PAV: adversatividad; CI: ninidad

hæve: suprimir, relevar

lagttagelse: observación, seguimiento

Idee: idea

Indsig: discernimiento, entendimiento

Indsigtsfuldeste, den: el más entendido

Intet: nada

Intuition: intuición

iøgforsig: en-sí y para-sí (CI)

i og for sig: en sí y para sí (CI)

Livs-Anskuelse: PAV: concepción de la vida

Lune, Løne: jovialidad

Lune, onde: espíritu malhumorado

Lunets Sprog: lenguaje jovial

Længsel: anhelo, ansia

Længsel, Sehnsucht: añoranza

længe efter, længe til: ansiar, anhelar, añorar

længselsfulde: lleno, -a de añoranzas

Forlængsel: añoranza, vehemencia

forlænge efter: añorar

Mediation: mediación

mediere: mediar

Mellemhverandre: entrecruzamiento, embrollo, entrevero

Mellemværende: transacción

Tidens Mellemværende: pormenores de la época

Mening: opinión, intención, significado, <lo pensado>

Misforhold: PAV: desproporción, relación desproporcionada; CI: discrepancia, disrelación

Misforstaaelse: malentendido

modsig: contradecir

Modsigelse: contradicción

Modsatning: oposición, contraposición, contrario, contraste

Modsatningsforhold: relación de oposición, relación de contrarios

Moralitet: moralidad

moralsk: moral

Negation: negación

Negative, det: negativo

Negativitet: negatividad

nyere

nyere Philosophi: filosofía actual

nyere Tidtempos: modernos

nyere Videnskabelighed: estudios (más) recientes

omfattende comprensivo, -a

Omgivelser: PAV: circunstancias, medio natural; CI: circunstancias, entorno

Opfattelse: PAV: discernimiento, visión; CI: concepción, percepción

opfatte: PAV: discernir; CI: concebir, percibir

ophæve: superar

Ophævelse: superación

particulær: particular

Person: persona, personaje

Phantasie: imaginación

Phrase: PAV: sentencia

Phænomen: fenómeno

phænomenologisk: fenoménico, fenomenológico

Realitet: realidad

real: real

Samtale: conversación  
 Samtid: contemporaneidad, contemporáneos, contemporáneo, presente  
 Samtiden: época actual  
 Samvittighed: consciencia moral, consciencia  
 Sandhed: verdad  
 Sjæl: alma  
 Sind: espíritu, alma  
 sindrig, -t: ingenioso, -a, ingeniosamente  
 Sindrigheid: ingenio  
 Skildring: PAV: trazo; CI: caracterización, descripción  
 Spidsborgerlig: filisteo  
 Spidsborgerlighed: filisteísmo  
 Standspunkt: posición  
 (fra den) Standspunkt: (desde el) punto de vista  
 Stemning: estado de ánimo  
 suspendere: suspender  
 Synthese: síntesis  
 svæve: estar suspendido, flotar  
 Sædelighed: eticidad  
 sædelige Substant: substancia moral  
 Sædelære: doctrina moral  
 sædeligreligiose: religioso-moral  
 Sitte: las costumbres  
 (væs) sittlich (ist): (qué es) moral  
 Sætning: proposición, principio, sentencia  
 Tale: discurso, habla  
 tale: hablar  
 Talefigur: figura de discurso  
 Talekunst: arte del discurso  
 Tilblivelse: PAV: generación, creación; CI: devenir, génesis

Tilblivelssesgrund: PAV: fundamento generador  
 Tilsyneladelse: apariencia  
 Tilværelse: existencia  
 Total-Anskuelse: perspectiva de conjunto, intuición de conjunto  
 Trang: necesidad, puja, empuje, inclinación  
 Tvivl: duda  
 Udbrud: PAV: exabruptos, erupciones; CI: exabrupto  
 Udvikling: desarrollo, evolución, etapa, explicación  
 uhistoriskahistorisk: histórico  
 Usandhed: no-verdad  
 Uvæsen: PAV: vicio; CI: aberración, absurdo  
 Vandel: conducta  
 Verden: mundo, universo  
 Verdens-Anskuelse PAV: concepción del mundo  
 Verdens historie: historia universal  
 verdenshistorisk: histórico-universal  
 virkelig: real, efectivo, -a  
 Virkelighed: realidad efectiva, realidad  
 vorden: devenir  
 vordende: en ciernes  
 Vordende, det: lo que deviene  
 Væren: ser  
 Værende, det: lo que es  
 Væsen: esencia, ser  
 Wit: broma, ingenio  
 Ydre: lo exterior  
 Ytring: PAV: testimonio, alegación, exteriorización

## ÍNDICE DE NOMBRES

Abeken, B. R.: 332, 358  
 Abraham a Sancta Clara (Megerle, U.): 99, 346  
 Ackermann, D. C.: 157, 350  
 Agatón: 103n, 104n, 106n, 111, 112, 118  
 Agustín, san: 216, 352  
 Alcibiades: 96, 109, 114-117, 194, 228-231, 250  
 Alemania: 54n, 308, 357  
 Alpes: 48n  
 América: 252  
 Anaxágoras: 95, 180, 194, 213, 243  
 Andersen, H. C.: 16-19, 25, 34-61, 65, 69  
 Anfión del Norte: 58  
 Anfípolis: 221n  
 Anitos: 107, 146, 225, 233  
 Anteo: 302  
 Apio Claudio Pulcro: 257  
 Apolo: 157  
 Aquerusa: 164  
 Aquiles: 348  
 Aristófanes: 79, 87, 110, 111, 118, 180-188, 192-201, 211, 225n, 226n, 257n, 269  
 Aristides: 91n  
 Aristipo: 94, 95  
 Aristóteles: 175n, 263, 269n, 350, 354  
 Arnim, L. A. von: 358  
 Arquímedes: 313  
 Arv: 280  
 Asa-Loke: 308, 357  
 Asclepio: 111

Asmus: 152n, 349  
 Aspasia: 306  
 Ast, F.: 74, 95n, 104n, 106n, 107n, 108, 119n, 123n, 127, 132, 140, 141, 143, 145, 146, 157, 163, 173, 204, 205, 244n, 250, 284n, 293, 346, 349, 350, 352  
 Atenas: 91n, 105n, 147, 189, 234, 239  
 Aurora: 298  
 Baader, F.: 276  
 Baggesen, J.: 148, 349  
 Balle, N. E.: 53n  
 Bauer, B.: 158n  
 Baur, F. C.: 70, 71, 87, 88, 101, 102, 118, 126, 132, 157, 163, 256n, 345, 348, 350, 354  
 Bethesda: 90n  
 Blicher, Sr. Sr.: 33, 38, 42  
 Bloch, J. (Block, Lic.): 204, 352  
 Böhme, J.: 308  
 Bornemann, F. A.: 345  
 Boye, A. E.: 358  
 Brahma: 308  
 Brandis, Ch. A.: 250n, 256, 354  
 Brentano, C.: 358  
 Bruckner, J. J.: 255  
 Brunilda: 276, 355  
 Bruno, G.: 289  
 Bull, O.: 58  
 Byron, Lord: 357  
 Calicles: 107n, 155, 166, 167, 245n



ÍNDICE DE NOMBRES

Campanella, T.: 289  
 Caraffa, G. P.: (Pablo IV): 356  
 Cardanus: 289  
 Caricles: 93n, 153  
 Cármides: 114  
 Caronte: 269  
 Cebes: 130n, 135  
 Céfalos: 168, 169  
 Celestina (Kirsten Giftekniv): 281, 355  
 César: 210, 317  
 Cicerón: 204n, 222n, 352-354  
 Christian: 49, 52n, 54n, 56, 57, 58-60  
 Claudius, M.: 349  
 Cleonte: 181  
 Cóciro: 164  
 Colón, C.: 252  
 Crates: 306  
 Cristo: 71, 74, 78, 79, 40, 59, 62, 88, 89, 96, 100, 118, 256n, 290, 299  
 Critias: 93n, 153  
 Critón: 119n, 129  
 Chladni, E. F. F.: 346  
 Cuivier, G. de: 34  
 Dampe, J. J.: 54  
 Daub, K.: 41  
 Delfos: 106  
 Demetrón: 212  
 Destouches (Philippe Néricault): 348  
 Diágoras de Mileto: 352  
 Diderot, D.: 313  
 Diels, H.: 347  
 Diocles: 114  
 Diógenes: 223  
 Diógenes Laercio: 101, 212n, 347, 352, 354  
 Dionisio el Viejo: 200n  
 Diótima: 109, 110, 114, 161-163  
 Eaco: 144, 159, 164  
 Eberhard, J. A.: 156n, 350  
 Egipto: 195n  
 Erasmo de Rotterdam: 289, 345  
 Erdmann, J. E.: 70, 158n, 312, 350, 357  
 Erixímaco: 110, 111n.  
 Esopo: 131n, 351, 356  
 Estrepsíades: 183-200  
 Eulenspiegel: 104n, 347  
 Eurípides: 180, 181  
 Eutidemo: 114  
 Evenos de Paros: 214  
 Favorino: 212n  
 Fedón: 101  
 Fedro: 104n, 110, 173n, 223n  
 Fenareta: 100  
 Fichte, I. H.: 248n  
 Fichte, J. G.: 274, 293, 295, 297-301, 330, 355  
 Fidípides: 184n, 189-195, 197  
 Francia: 308, 356, 357  
 Forchhammer, P. W.: 221, 223, 231n, 232n, 352, 353  
 Funcke, K. Ph.: 203, 352  
 Gesner, J. M.: 231  
 Glaucón: 168  
 Glutkov, K.: 356  
 Goethe, J. W. von: 70, 241, 337, 340  
 Gorgias: 103n, 147, 166, 241, 245n  
 Gottlieb: 125  
 Grabbe, Ch. D.: 41n  
 Grimm, J. L.: 284n, 351  
 Grimm, W. K.: 198, 284n, 351  
 Grundtvig, N. F. S.: 355  
 Hanson, A. C.: 358  
 Hebel, J. P.: 348  
 Hegel, G. W. F.: 78, 79, 104, 113, 158, 183, 186n, 206-211, 215n, 217, 225, 231, 232, 238n, 239, 240n, 243, 244, 245n, 250, 251, 252n, 255-269, 274-276, 283, 289, 290, 292-296, 300, 303, 307-309, 322, 326, 328, 332, 334, 339, 350-358  
 Heiberg, J. L.: 72, 74, 340, 344, 358  
 Heine, H.: 278n, 324, 355-358  
 Heinsius, O. F. T.: 204n, 221, 352, 353  
 Heise, C. J.: 154, 163, 164, 167n, 357  
 Heráclito: 111n, 244, 347  
 Hércules: 302  
 Hermann, G.: 192n, 351  
 Hermann, K. F.: 161n, 350  
 Hipias: 266  
 Hoffman, F.: 354  
 Hoffmann, E. T. A.: 29n

ÍNDICE DE NOMBRES

Holberg, L.: 346, 347, 351, 355, 356  
 Homero: 155n  
 Horacio: 347, 353, 355  
 Hornemann, J. W.: 36n  
 Hotho, H. G.: 322n, 325n, 327  
 Jean Paul (Richter, J. P. F.): 29n, 70, 355  
 Jenofonte: 87-98, 107n, 142, 145, 153, 178-181, 192n, 200-205, 211, 214n, 219, 221n, 222n, 225n, 229, 232n, 266, 345, 347, 351-353  
 Josué: 31  
 Jesús: 40  
 Joven Alemania: 54n, 300n, 308, 309, 312  
 Joven Francia: 308  
 Juan el Bautista: 290, 354  
 Juan, san: 88, 89, 136, 323  
 Kant, I.: 163, 193, 274, 297-299, 301, 350, 351  
 Krag, J.: 191n, 351  
 Kranz, W.: 347  
 Krug, W. T.: 250, 255, 354  
 La Rochefoucauld, Fr.: 116  
 Ladislaus: 54  
 Lafontaine, A.: 39  
 Laube, H.: 356  
 Lélut, L. F.: 204n, 352  
 Lessing, G. E.: 104, 347, 356  
 Licón: 233  
 Lisias: 106n, 147  
 Livius: 354  
 Lucas, san: 345  
 Luciano de Samosata: 282, 306, 354, 355  
 Lyngbye, H. C.: 356  
 Madsen, P. E.: 281  
 Mahoma: 48n, 199  
 Marcos, san: 345  
 Martensen, H. L.: 344, 358  
 Mateo, san: 88, 345  
 Mehring, G.: 248  
 Minos: 159, 164  
 Moisés: 31  
 Moirichen, J. B.: 357  
 Moller, P. M.: 70, 72  
 Moller, R.: 346  
 Mozart, W. A.: 314  
 Mundt, T.: 356  
 Naomi: 52n, 53n, 54n, 55n  
 Napoleón: 91, 92  
 Oehlenschläger, A.: 352  
 Olimpiodoro: 155n  
 Ørsted, H. C.: 36n, 346  
 Pablo, san: 346  
 Paganini, N.: 58  
 Palmer: 32  
 Patermann: 52n  
 Pausanias: 110, 111n, 231  
 París: 55n  
 Pellico, S.: 53n  
 Pericles: 239  
 Pitágoras: 215n, 263, 305, 306  
 Platón: 75, 78, 79, 87-89, 91, 94-182, 193, 194, 199-205, 211, 213-216, 219, 222, 224, 229, 238, 244, 245, 250, 257, 258, 268n, 277, 294, 330, 345-354  
 Plomos de Venecia: 53n  
 Plutarco: 345, 352, 205n, 212n  
 Polemarco: 169  
 Polos: 97n, 103n, 104n, 105n, 119n, 147, 155, 166, 167  
 Protagoras: 103n, 106n, 121-126, 154, 173, 241  
 Querefonte: 192n, 214n  
 Radamantis: 144, 159, 164  
 Rafn, C. C.: 355  
 Raumer, F. von: 355, 275n, 326n  
 Reichstadt, duque de (F. Ch. J. Bonaparte, o Napoleón II): 57  
 Reinhardt, J. C.: 36n  
 Rüsbrigh, B.: 346  
 Rosenkrantz, K.: 137, 349  
 Röscher, H. T.: 74, 181, 182, 183n, 186, 192n, 194, 197, 199, 207, 216, 239, 351-353  
 Salomón: 43  
 Sansón: 108  
 Saúl: 21  
 Schlegel, A. W. von: 275, 276, 292, 336, 355, 358

- Schlegel, F. von: 274, 276, 292, 293,  
295, 296, 300, 301, 303, 309-  
322, 357  
Schleiermacher, F.: 74, 119-121, 124,  
126-128, 140, 141n, 164-166,  
171, 173, 175n, 213, 218, 223,  
250, 255-257, 348-350, 352, 354  
Schubert, G. H. von: 283n, 356  
Scott, W.: 38  
Siberia: 42  
Sigurd Svend (S. Fafnersbane): 276,  
355  
Simeón el Estilita: 28  
Simnias: 129  
Sócrates: 59, 67, 71, 74, 78-269,  
273, 274, 291-297  
Solger, K. W. F.: 78, 79, 274-276,  
295, 296, 307, 308, 326-337,  
339, 346, 355, 358  
Spiegelberg: 53n  
Stallbaum, G.: 74, 154n, 156, 350  
Steffen: 52n  
Steffens, H.: 160, 350  
Stephanus: 205n, 352  
Strauss, D. F.: 118, 348  
Sulzer, J. G.: 181n, 351  
Süvern, J. W.: 183n, 192  
Svendborg: 56  
Talleyrand: 283, 356  
Tauler, J.: 299, 356  
Teofrasto: 284n, 356  
Tetens, S.: 345  
Thiele, J. M.: 358  
Thorseng: 57  
Tieck, L.: 274-276, 293, 300, 301,  
308, 321-326, 332, 333, 335,  
355, 357  
Tordenskjold, P.: 242, 353  
Trasimaco: 166-171  
Triptolemo: 144  
Tycho, T. C.: 255, 354  
Wessel, J. H.: 139, 349, 358  
Zaches: 29  
Zeus: 94, 185n, 195n, 219  
Zinnober: 29